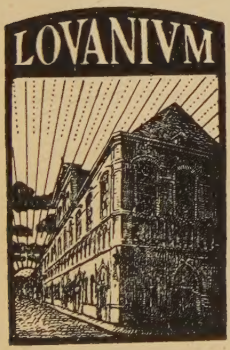
COLLECTION LOVANIUM

OUVRAGES SCIENTIFIQUES ET LITTÉRAIRES

PUBLIÉS PAR UN GROUPE DE PROFESSEURS

DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN



VI

LES CINQ LIVRES DE SALOMON

LA COLLECTION *LOVANIUM* NE S'ADRESSE pas à un groupe déterminé de lecteurs. Elle n'a point pour objet la mise au jour de « travaux spéciaux » ni de manuels consacrés à une activité scientifique strictement limitée. Elle a plutôt en vue un public fait de tous les publics, c'est-à-dire le public lettré qui a le goût des choses de l'esprit, qui aime d'avoir de bonnes « clartés de tout », qui désire étendre et approfondir ses connaissances dans les divers domaines de la vie intellectuelle.

Ce programme demande que, d'une part, les sujets traités présentent un *intérêt général* et que, de l'autre, ils retiennent l'attention par la *manière* dont ils sont exposés. Telles sont les deux préoccupations essentielles des collaborateurs dont *Lovanium* s'est assuré le concours.

La collection « LOVANIUM » paraît sous le contrôle d'un comité de publication composé de MM. A. Bayot, M. De Wulf, H. De Voght, Georges Doutrepont, Léon Dupriez, Victor Grégoire, Albert Lemaire, Raymond Lemaire, Manille Ide, Fernand Mayence, René Maere, Léon Noël et Léon Van der Essen, professeurs à l'Université de Louvain.

E. TOBAC
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

LES CINQ LIVRES DE SALOMON

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S.S. CORDIS JESU.

Fr. Theodoric Kermel, Ofm

283
T.628C

WITHDRAWN

VROMANT & Co, IMPRIMEURS-ÉDITEURS
3, RUE DE LA CHAPELLE, BRUXELLES | 37, RUE DE LILLE (VIIe), PARIS
1926

Opus quod inscribitur *Les cinq livres de Salomon*, auctore Eduardo Tobac, in Universitate Catholica Lovaniensi professore, ex auctoritate Illustrissimi ac Reverendissimi Archiepiscopi Mechliniensis atque legum academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Datum Lovanii, die 4 Maii 1926.

P. LADEUZE,
Rect. Univ.

AVANT-PROPOS

Le titre de cet ouvrage demande un mot d'explication. En groupant sous le nom de Salomon les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse et l'Ecclésiastique, nous avons voulu simplement nous conformer à un usage très répandu dans l'Église occidentale depuis le IVe siècle. Le catalogue de Clermont (avant 400) énumère déjà ces livres dans le même ordre, sans faire mention toutefois de Salomon. Le canon du pape Damase (382) parle de trois livres de Salomon, les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique, qu'il fait suivre immédiatement de la Sagesse et de l'Ecclésiastique. Enfin, les conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397) auxquels assistait saint Augustin, situent dans leur liste des Écritures canoniques, après le psautier de David, les *Cinq livres de Salomon*. Il ne faudrait pas en conclure qu'ils en attribuaient pour autant la paternité au grand roi. Saint Augustin observe lui-même très justement (*De doctrina Christiana*, II, 8) que les deux derniers, la Sagesse et l'Ecclésiastique, ne sont rangés sous le nom de Salomon qu'à cause d'une certaine similitude avec les trois précédents.

Nous préférons ce titre à celui de livres didactiques, sapientiaux ou moraux de l'Ancien Testament, ces dernières dénominations étant trop générales et pouvant également bien convenir à d'autres livres, comme celui de Job et du psautier, dont nous n'avons pas l'intention de parler.

Nous nous proposons d'analyser les cinq livres de Salomon, d'en signaler les passages les plus poétiques ou les plus importants en les encadrant de quelques explications, et surtout de les reporter, pour autant que faire se

12,498

peut, dans leur milieu historique et chronologique. Nous voudrions faire lire et aimer davantage ces beaux livres trop peu connus, faire goûter et rechercher la divine sagesse qu'ils contiennent.

« Heureux l'homme qui a trouvé la sagesse et acquis la prudence !

» Elle vaut mieux que l'argent, elle est préférable à l'or pur,

» Elle est plus précieuse que les perles, et tous les joyaux ne l'égalent pas ! » (*Prov.*, III, 13-15.)

LE LIVRE DES PROVERBES

Dans la bible hébraïque, le livre des Proverbes prend place dans la troisième partie du canon, parmi les hagiographes, entre les Psaumes et le Cantique. La bible chrétienne nomme les trois livres attribués à Salomon dans l'ordre suivant : Proverbes, Ecclésiaste et Cantique. Saint Jérôme et Théodoret s'appliquent à justifier cet ordre au nom de la logique. « Le livre des Proverbes est un enseignement utile qui embrasse la morale, dit Théodoret; l'Ecclésiaste se compose des indications, des observations sur la nature en tant qu'elle est perçue par les sens. Salomon y montre la vanité de la vie présente, afin que, connaissant sa fluidité et sa fragilité, nous méprisions les choses qui passent et désirions les choses permanentes et futures. Le Cantique des cantiques chante les amours mystiques de l'époux et de l'épouse. Les enseignements de Salomon se présentent donc à nous sous trois aspects ou à trois degrés, comme doctrine morale, doctrine naturelle et doctrine mystique. » Saint Jérôme dit à peu près la même chose : « Il faut d'abord renoncer aux vices *(Prov.)* et aux pompes du siècle *(Eccl.)* pour se préparer à l'avènement du Christ et pouvoir dire : qu'il me baise des baisers de sa bouche *(Cant.)*. » Les philosophes, observe-t-il, ne procèdent pas autrement lorsqu'ils instruisent d'abord leurs disciples dans l'éthique, puis dans la physique, et enfin dans la théologie (*Comment. sur l'Eccl.*, I, 1). Ces considérations ne suffisaient sans doute pas au rabbin Jonathan qui trouvait que Salomon avait dû composer d'abord le Cantique, puis les Proverbes, et enfin l'Ecclésiaste : en effet, quand l'homme est jeune, il se plaît aux chansons; devenu adulte, il débite des paraboles; vieux, il discourt sur les vanités.

Pour nous, nous suivrons l'ordre de nos bibles qui pourrait d'ailleurs correspondre aussi à la succession chronologique de ces trois ouvrages.

Le livre des Proverbes se rapproche beaucoup de l'Ecclésiastique. Celui-ci contient les maximes de Jésus, fils de Sirach, celui-là portait le titre de maximes de Salomon. De part et d'autre, c'est un recueil de sentences, traitant les mêmes sujets, dans un même esprit, avec les mêmes préoccupations religieuses, morales et sociales. De part et d'autre, la Sagesse personnifiée tient une grande place. Cette Sagesse, rayonnement de la Sagesse divine, fondée sur la crainte de Dieu à qui nous devons la demander, est cependant surtout religieuse et pratique. C'est l'art de diriger sa vie conformément aux prescriptions de la volonté divine et aux règles de la prudence. Elle représente à la fois la piété et la philosophie, la justice et l'habileté. Aussi les Pères grecs ont-ils souvent donné au livre des Proverbes, le nom de Sagesse (Méliton de Sardes, saint Justin, Origène), de Sagesse divine (Clément d'Alexandrie), de Sagesse éducatrice (saint Grégoire de Naziance), de Sagesse panarète, maîtresse de toutes les vertus (saint Clément de Rome). C'est comme un traité poétique d'éducation morale. L'Église a d'ailleurs conservé le nom de *Livre de la Sagesse* aux cinq livres de Salomon, et c'est sous ce titre uniforme qu'elle les désigne dans sa liturgie.

La bible hébraïque intitule notre livre les *maschals* de Salomon, la bible grecque, les *paroimiai* et la bible latine, les *proverbia*. Que signifient exactement ces titres? Étymologiquement le maschal est une image, une comparaison. Ce terme a servi à désigner tout un genre littéraire. Tantôt il conserve son caractère primitif et exprime une comparaison, tantôt il s'affranchit de cette condition et exprime une sentence sans recourir au langage figuré. Le maschal peut être long ou bref, contenir toute une parabole ou se réduire à un seul distique. Il peut être en

prose ou en vers, être prophétique ou purement didactique. Les maschals du livre des Proverbes sont d'ordinaire des distiques énonçant des pensées sous une forme brève et frappante. Nombre de sentences contiennent d'une manière explicite ou déguisée une comparaison. Souvent aussi la comparaison est absente.

Le terme grec « paroimia » ne rend pas exactement le terme hébreu dans son acception primitive. Il signifie proprement le proverbe, l'adage, sens que le mot hébreu maschal a cependant dans certains passages. Dans le langage johannique, la paroimia représente la parabole (x, 6; xvi, 25, 29). On pourrait établir la différence suivante entre le maschal et le paroimia : le maschal, c'est primitivement la comparaison, la parabole; la paroimia n'a cette signification que d'une manière dérivée. La paroimia, c'est primitivement l'adage, le proverbe; le maschal n'a ce sens que d'une façon secondaire et plutôt rare. Le terme grec qui caractériserait le mieux le genre de notre livre serait gnomai, d'où vient le nom de poésie gnomique ou sententieuse.

La Vulgate a traduit le mot grec paroimiai dans son sens habituel de proverbes. La désignation de proverbes, surtout en français, ne rend pas bien le sens du titre original et ne répond pas adéquatement au contenu du livre. Le proverbe, en effet, n'est pas une maxime quelconque. Pour mériter ce nom, il faut qu'elle soit tombée dans le domaine commun, qu'elle appartienne au langage populaire et soit plus ou moins comprise et employée par chacun. Or, dans notre livre, nous avons affaire à un recueil didactique et non pas populaire. Les maximes qu'il contient ne constituent pas la sagesse courante, vulgaire et souvent contestable; elles représentent au contraire l'enseignement élevé, éclairé et judicieux que de véritables sages sont en mesure de donner à leurs disciples. Leur but religieux et moral les distingue encore davantage des proverbes proprement dits. Nos anciennes

versions de la bible latine avaient un titre plus heureux : les *dicts* du roi Salomon.

Analyse du livre des Proverbes.

Dans sa forme actuelle, le livre des Proverbes est constitué par plusieurs recueils de sentences d'âges et d'auteurs fort divers. En dehors du titre général de l'ouvrage qui comprend les six premiers versets, on distingue huit parties, nettement délimitées, mais très inégales de longueur et très différentes d'aspect : 1° Une introduction, I, 7-IX ; 2° une collection de « maximes de Salomon », X-XXII, 16 ; 3° un petit recueil des « paroles des sages », XXII, 17-XXIV, 22 ; 4° un recueil encore plus court intitulé « ceci aussi est des sages », XXIV, 23-24 ; 5° une seconde collection de « maximes de Salomon, recueillies par les hommes d'Ézéchias, roi de Juda », XXV-XXIX ; 6° les « paroles d'Agur », XXX ; 7° les « paroles de Lemuel », XXXI, 1-9 ; 8° l'éloge de la femme forte, XXXI, 10-31.

TITRE, I, 1-6.

Le titre, le plus long de tous ceux qu'on rencontre en tête des écrits bibliques, indique d'abord le contenu de l'ouvrage et le personnage historique auquel il est rattaché : Proverbes de Salomon, fils de David, roi d'Israël ; il se charge ensuite de recommander le livre, fait ressortir son utilité pour l'acquisition de la sagesse, énumère les services qu'il rendra à l'ignorant et au sage, au jeune homme et à l'homme d'âge mûr.

INTRODUCTION, I, 7-IX.

Rien ne saurait mieux préparer à l'étude de ces maschals qu'un désir sincère et éclairé d'entendre par ce moyen la voix bienveillante et salutaire de la Sagesse. Aussi, au lieu de faire défiler immédiatement sous nos yeux une longue série de maximes, l'auteur donne, sous forme de poème suivi, de pressantes exhortations à la jeunesse.

L'introduction des chapitres I, 7-IX a été appelée avec raison l'éloge de la sagesse. Il est difficile d'introduire des divisions nettes et tranchées dans cet exposé poétique qui se déroule d'une seule haleine du commencement à la fin. On peut dire cependant que l'auteur s'est tracé un plan et poursuit un but nettement déterminé. L'exaltation de la sagesse, telle est l'idée dominante. Cette sagesse, nous l'avons dit déjà, n'est pas humaine et terrestre, mais religieuse et surnaturelle; elle n'est pas théorique et ne se donne pas pour mission de résoudre des problèmes abstraits, elle est toute pratique et formule des règles pour la conduite de la vie. Elle n'est pas réservée à quelques rares initiés, elle s'adresse à tous et crie ses appels dans les rues et sur les places publiques. Le point culminant est atteint au chapitre VIII où l'auteur n'a pas reculé devant une personnification hardie de son héroïne.

On a essayé parfois de diviser ce poème en strophes ou groupements de cinq ou dix distiques, mais ces divisions ont toujours quelque chose d'arbitraire. Voici une analyse objective de ces neuf chapitres :

Après avoir défini le véritable fondement de la sagesse qui est la crainte de Dieu, le poète sollicite l'attention et l'obéissance de son élève. Il le met en garde contre les pécheurs qui chercheront à le séduire et oppose à leur voix tentatrice les appels de la Sagesse qui comble de ses biens ceux qui la suivent et plonge dans un abîme de maux ceux qui la dédaignent. Deux routes sont ouvertes au jeune homme sur le champ de la vie, qu'il choisisse celle des gens de bien, la Sagesse lui servira de guide et il échappera à la ruine. La Sagesse a les promesses de la vie présente : Elle apprend même à accepter les épreuves, car Dieu châtie celui qu'il aime, comme un père l'enfant qu'il chérit. Que le jeune homme s'inspire de ces avis et il sera heureux ! (I, 7-III, 26.) A la fin du chapitre III viennent quelques sentences détachées recommandant la générosité, les sentiments pacifiques, l'humilité (III, 27-35).

Au chapitre IV, l'auteur reprend ses conseils paternels sous une forme nouvelle. Il se rappelle les enseignements qu'il reçut de son père pendant sa jeunesse, et les reproduit à l'usage de ses enfants : ce sont toujours les mêmes exhortations générales, répétées sous de multiples formes, à s'engager dans les voies de la sagesse. Avec le chapitre V, l'auteur aborde enfin des thèmes plus spéciaux. Il met d'abord son disciple en garde contre les séductions des femmes étrangères à la famille, adultères ou courtisanes. Il faut les fuir, elles dévorent le bonheur et la richesse. Que l'homme reste plutôt fidèle à la femme de sa jeunesse et se contente de boire l'eau de sa citerne ! Ce thème est interrompu au chapitre VI et repris au verset 20 du même chapitre. Les versets (VI, 1-19) ne paraissent pas être à leur place. Ils sont sans lien entre eux et avec le contexte et signalent au disciple divers écueils : il faut éviter de cautionner son prochain (VI, 1-5), avoir horreur de la paresse (6-11), des médisances et des calomnies (12-15). Le poète insère alors un maschal d'une forme particulière (16-19), qu'on peut appeler maschal numérique; nous en retrouverons plusieurs exemples au chapitre XXX.

Les avertissements contre les courtisanes et les adultères font de nouveau l'objet des deux morceaux suivants (VI, 20-35 et VII). L'un et l'autre débutent par un préambule général, puis l'exhortation se précise. Le tableau pittoresque et dramatique du jeune désœuvré devenu la proie d'une intrigante est justement célèbre; qu'on nous permette de le transcrire (VII, 6-23) :

« De la fenêtre de sa maison, elle regarde à travers le treillis; dans la foule des jeunes gens, elle découvre un insensé... Il passe dans la rue, près de l'angle et se dirige lentement vers la maison qu'elle habite.

» C'est au crépuscule, à la chute du jour, lorsque descendent les ténèbres. Et voilà qu'elle s'avance vers lui, parée en courtisane, habile à prendre les âmes.

» La courtisane est agitée et inquiète, elle ne tient pas

en place. Dans la rue et dans les carrefours, et près de tous les angles, elle tend ses pièges.

» Elle saisit le jeune homme et l'embrasse et d'un air provoquant lui dit : « J'ai offert aujourd'hui un sacrifice, » j'ai accompli mes vœux.

» C'est pourquoi je suis sortie à ta recherche, désirant » te voir, et je t'ai trouvé !

» J'ai garni mon lit de couvertures et de tapis d'Égypte » aux brillantes couleurs.

» J'ai parfumé ma couche de myrrhe, d'aloès et de » cinnamome.

» Viens, enivrons-nous d'amour jusqu'au matin, jouis- » sons de nos embrassements jusqu'à l'aurore.

» Mon mari n'est pas à la maison, il est parti pour un » lointain voyage. Il a pris avec lui un sac d'argent et ne » reviendra qu'à la pleine lune. »

» Elle le séduit par ses discours et l'entraîne par ses caresses.

» Et le jeune insensé la suit, comme le bœuf qu'on mène à la boucherie, comme le chien qu'on conduit aux liens, comme le cerf dont une flèche a percé le foie.

» Il se hâte comme l'oiseau qui vole aux lacets, sans se douter qu'il y va de sa vie. »

Aux séductions de la femme adultère du chapitre VII, le chapitre VIII oppose les exhortations de la Sagesse personnifiée. Elle aussi fait entendre sa prédication, non à voix basse, la nuit, aux angles des rues, mais à haute voix et dans les endroits les plus fréquentés de la ville. Elle célèbre la richesse de ses dons, décrit sa nature, son rôle et son influence (VIII, 1-21) et nous laisse même entrevoir ses origines éternelles (22-31) :

« Jahvé m'a formée au commencement de ses voies, avant ses œuvres, jadis. Avant les siècles, j'ai été établie, dès le début, avant l'origine de la terre.

» Il n'y avait point d'abîmes quand je suis née, point de sources chargées d'eaux.

» Avant que les montagnes fussent fondées, avant les collines, je suis née, lorsqu'il n'avait encore fait ni la terre, ni les champs, ni les premiers grains de la poussière du globe.

» Lorsqu'il établit les cieux, j'étais là; lorsqu'il traça un cercle à la surface de l'abîme, lorsqu'il amassa les nuages là-haut, et qu'il régla les sources de l'abîme; lorsqu'il fixa une limite à la mer, pour que les eaux ne transgressent pas son ordre; lorsqu'il affermit les fondements de la terre, j'étais auprès de lui comme une enfant; j'étais chaque jour ses délices; jouant sans cesse en sa présence, jouant sur le globe de la terre. »

L'Église, dans sa liturgie, applique par accommodation tout ce passage à la sainte Vierge, prédestinée et préparée de toute éternité, dans la pensée divine, au rôle de mère du Verbe incarné. La plupart des exégètes admettent que la sagesse est présentée en ce passage comme se distinguant déjà de Dieu, et comme constituant une hypostase, ou du moins tendant vers ce terme.

Si l'idée d'une personnalité distincte de Dieu n'est pas encore clairement conçue et formellement appliquée, la personnification n'est cependant plus purement théorique, elle oscille déjà entre la métaphore et l'hypostase. On ne peut certainement pas dépasser ces prudentes conclusions. Il y a même lieu de se demander si, dans notre passage, la Sagesse est plus qu'une abstraction personnifiée. Ce qui légitime le doute, c'est le portrait parallèle de la Sagesse et de la Folie que nous lisons immédiatement après, au chapitre IX : « La Sagesse s'est bâti une maison; elle s'est taillé sept colonnes; elle a immolé ses victimes, mêlé son vin et dressé sa table. Elle a envoyé ses servantes crier dans les hauts quartiers de la ville : Que celui qui est sans instruction entre ici. » (IX, 1-4. Les Pères ont vu dans ce festin une figure du sacrifice eucharistique; voilà pourquoi l'Église a inséré ce passage dans l'office du saint Sacrement.) Dame Folie est turbulente, elle est

stupide et ne sait rien; elle s'est assise à la porte de sa maison, sur un siège élevé, dans les hauts quartiers de la ville, pour inviter les passants qui vont droit leur chemin : « Que celui qui est sans instruction entre ici ! » (IX, 13-16.) Pour l'étude de la personnification de la sagesse dans l'Ancien Testament, il est intéressant de rapprocher du passage cité des Proverbes, celui de l'Ecclésiastique (XXIV, 3 sqq.) et celui de la Sagesse de Salomon (VII, 25-26) que nous verrons plus loin.

Une étude attentive de ces neuf premiers chapitres du livre des Proverbes montre qu'ils ont été composés pour servir d'introduction aux recueils proprement dits qui vont suivre. La suscription de tout l'ouvrage (I, 1) : Proverbes de Salomon, fils de David, roi d'Israël, contient déjà une allusion aux titres spéciaux des deux grandes collections de maximes de Salomon qui constituent le corps du livre. L'écrivain a tenu ensuite à développer longuement le but et l'utilité de ces proverbes pour acquérir la sagesse et mettre en pratique ses conseils.

Les maximes de Salomon, X-XXII, 16 et XXV-XXIX.

Le corps de l'ouvrage est constitué par deux grandes collections présentant les mêmes caractères et intitulées, la première : maximes de Salomon; la seconde : voici encore des maximes de Salomon recueillies par les hommes d'Ezéchias, roi de Juda. La première contient trois cent septante-six maximes, la deuxième cent vingt-sept. Beaucoup de ces sentences sont vraiment savoureuses; nous ne pouvons songer à les reproduire ici, contentons-nous d'en signaler quelques-unes : X, 7, 12, 19; XI, 20, 22; XII, 7, 21, 23; XIII, 24; XIV, 13, 20; XV, 1, 3, 8, 11, 17; XVI, 31, 32; XVII, 17; XVIII, 8, 13; XIX, 17, 21; XX, 9, 11, 27; XXI, 9, 31; XXV, 13, 14, 20, 21, 27; XXVI, 11, 23, 27; XXVII, 1, 7, 17; XXVIII, 13, 21, 24; XXIX, 14, 19, 21. Plusieurs sont même franchement typiques : Un anneau d'or au nez d'un pourceau, telle est la femme belle et

dépourvue de sens (XI, 22). Mieux vaut des légumes avec de l'affection, qu'un bœuf gras avec de la haine (XV, 17). On jette les sorts dans le pan de sa robe, mais c'est Jahvé qui décide (XVI, 33). Les paroles du rapporteur sont des morceaux friands, elles descendent jusqu'au fond des entrailles (XVIII, 8). L'âme de l'homme est une lampe de Jahvé, elle éclaire jusqu'au fond des entrailles (XX, 27). Mieux vaut habiter à l'angle d'un toit que de rester avec une femme querelleuse (XXI, 9). Le paresseux dit : « Il y a un lion dehors, je serai tué dans les rues. » (XXII, 13.) Des scories d'argent appliquées sur un vase de terre, telles sont les lèvres brûlantes avec un cœur mauvais (XXVI, 23). Celui qui est rassasié foule aux pieds le rayon de miel, mais celui qui a faim trouve doux ce qui est amer (XXVII, 7).

Au point de vue de la forme littéraire, les sentences de ces deux collections se ressemblent beaucoup; elles tiennent presque toutes en un distique. Au point de vue du fond, elles présentent également une grande analogie. Il n'est pas possible de donner une analyse de ces recueils de maximes; elles nous transportent dans le domaine de la vie pratique. On y traite des devoirs quotidiens à remplir, des bénédictions accordées au labeur et à la persévérance, de la résistance à opposer aux tentations, de la lutte contre le convoitises, les penchants mauvais, les passions coupables. Il y est question aussi de la vie de famille, des époux, des parents et des enfants; de la vie sociale, des grands et des petits, des riches et des pauvres, des oppresseurs et des opprimés. On y parle enfin du roi, d'une façon respectueuse dans la première collection, d'une manière un peu moins bienveillante dans la seconde. Le livre des Proverbes se prêterait ainsi à un classement des sentences dans un ordre systématique, et il y aurait grand profit à faire ce travail qui fournirait une vue générale et synthétique des vérités exposées.

On constaterait alors des répétitions nombreuses de maximes dans les deux collections de Proverbes de Salomon, phénomène qui ne se rencontre guère au sein d'un même recueil. Qu'on compare XXI, 9 à XXV, 24; XXII, 13 à XXVI, 13; XIX, 24 à XXVI, 15; XVIII, 8 à XXVI, 22; XXII, 3 à XXVII, 12; XX, 16 à XXVII, 13; XII, 11 à XXVIII, 19; XXII, 2 à XXIX, 13. On en conclut que ces deux collections ont été faites indépendamment l'une de l'autre, qu'elles ont existé séparément, comme l'indique d'ailleurs encore le titre de la seconde XXV, 1, qu'elles n'étaient pas primitivement destinées à être rapprochées. Il est probable aussi que les deux petits recueils de paroles des sages (XXII, 17-XXIV, 22 et XXIV, 23-34) se trouvaient déjà annexés à la première série des maximes de Salomon quand on lui a adjoint la seconde collection, sinon on les aurait relégués à la fin du livre avec les autres appendices.

LES PAROLES DES SAGES, XXII, 17-XXIV, 22; XXIV, 23-34.

Les petits recueils des paroles des sages renferment, le premier, après un titre détaillé qui constitue une sorte de préambule exhortatif, trente-deux maschals beaucoup plus variés quant à leur forme que ceux des grandes collections; les distiques y sont en faible minorité; le second, six maschals dont trois sont des distiques. La première collection contient le célèbre maschal sur l'ivrognerie (XXIII, 29-35) et la seconde, le non moins célèbre portrait du paresseux (XXIV, 30-34) qui reproduit en partie celui de l'introduction (VI, 9-11).

Nous transcrivons le tableau de l'ivrogne et celui du paresseux :

Pour qui les ah ! pour qui les hélas !
Pour qui les disputes, pour qui les murmures?
Pour qui les blessures sans raison, pour qui les yeux rouges?
Pour ceux qui s'attardent auprès du vin,
Pour ceux qui vont boire du vin aromatisé.
Ne regarde pas le vin. Comme il brille,

Comme il fait des perles dans la coupe,
Comme il glisse agréablement dans le gosier !
Mais il finit par mordre comme un serpent,
Et par piquer comme un basilic.
Tes yeux se porteront sur des étrangères,
Et ton cœur tiendra des discours pervers,
Tu seras comme un matelot endormi dans la haute mer,
Comme un pilote assoupi au milieu de la tempête.
On m'a frappé... Je n'ai point de mal !
On m'a battu... Je ne sens rien !
Quand me réveillerai-je? Il m'en faut encore !

On voit ordinairement dans les derniers versets un spécimen des propos incohérents de l'ivrogne. D'après quelques critiques, l'ivrogne chanterait plutôt la force bienfaisante du vin : « Le vin m'a atteint, je n'en ai pas souffert; le vin m'a frappé, je ne l'ai pas senti. Quand je m'éveillerai, j'en redemanderai encore. » Les coups du vin sont si agréables que l'ivrogne est tout disposé à les subir encore !

Voici maintenant le portrait du paresseux :

J'ai passé près du champ du paresseux
Et près de la vigne de l'insensé.
Les épines y croissaient partout,
Les ronces en recouvraient la surface,
Et le mur de pierres était écroulé.
J'ai regardé, j'ai réfléchi en moi-même,
J'ai considéré et j'ai tiré cette leçon :
« Un peu de sommeil, un peu d'assoupissement,
Un peu croiser les mains pour dormir »,
Et la pauvreté te surprendra comme un rôdeur,
Et l'indigence comme un homme armé.

Les maximes des Sages sont très belles, d'intelligence assez facile, et parfois d'une grande élévation, comme XXIII, 17, 26 : Que ton cœur n'envie pas les pécheurs, qu'il reste toujours dans la crainte de Jahvé. Mon fils, donne-moi ton cœur, et que tes yeux gardent mes voies !

LES PAROLES D'AGUR, XXX.

Les trois annexes des chapitres XXX et XXXI sont généralement considérées comme provenant d'une époque plus tardive que le reste du livre. Il se pourrait cependant qu'elles aient déjà été rattachées à la seconde collection des sentences de Salomon avant la rédaction de l'introduction (I-IX) et que les expressions de 1, 6, où il est parlé d'énigmes, s'appliquent au contenu du chapitre XXX où se rencontrent essentiellement des maximes d'un genre particulier faisant appel à la divination du lecteur. Le titre de la première annexe est singulièrement défiguré dans les traductions et même dans le texte hébreu tel qu'il nous a été transmis. Celui-ci devrait se traduire : « Paroles d'Agur, fils de Jaké; la sentence; oracle de l'homme pour Ithiel, pour Ithiel et Ukal. » La version grecque des LXX n'y ressemble pas : « Crains mes paroles, mon fils, et les recevant fais pénitence. Voici ce que dit à ceux qui croient en Dieu, et je cesse. » La Vulgate offre encore un autre sens : « Paroles de celui qui rassemble, fils de celui qui vomit. Vision racontée par un homme avec qui Dieu est et qui, fortifié par Dieu restant en lui, dit. »

Les rabbins croient que cette inscription s'applique à Salomon, et ils essaient d'expliquer étymologiquement les noms qui s'y rencontrent et de les lui appliquer. Et cela de différentes manières : 1. Paroles de celui qui rassemble, fils de celui qui vomit. Dieu est avec moi et je serai fort. Cela signifie : Paroles de Salomon qui se chargea d'abord du fardeau de la loi, puis après le rejeta. Dieu est avec moi, et je pourrai, sans dommage, m'attacher beaucoup de femmes. C'est à cette interprétation rabbinique que se rattache la traduction de la Vulgate, mais les interprètes s'efforcent de lui donner un sens plus pieux. Il s'agirait de Salomon rassemblant les proverbes et les débitant ensuite copieusement (CORNELIUS A LAPIDE), ou bien celui qui rassemble le peuple pour

l'instruire serait Salomon, lequel est le fils de celui qui vomit, c'est-à-dire de David qui répand les vérités (Dom Calmet).

2. Paroles d'Agur = paroles de Salomon qui enserra ses reins dans une ceinture de sagesse. Fils de Jaké = Salomon, libre de toute faute. Parole de l'homme pour Ithiel et Ukal = Il comprit les signes divins et s'y maintint. Le sens du texte hébreu paraît être le suivant : « Paroles d'Agur, fils de Jaké, de Massa. Parole de l'homme : je me suis lassé, ô Dieu ! Je me suis lassé, ô Dieu ! et je n'en puis plus. » On ne change rien au texte, mais on groupe autrement les lettres. Agur et Jaké sont deux personnages inconnus ; nous apprendrions seulement qu'ils sont de Massa. Massa était le nom d'une région de l'Arabie septentrionale (*Gen.*, xxv, 14; *I Chron.*, i, 30), au sud-est de la Palestine, dans des parages qui semblent avoir été colonisés par les Israélites (*I Chron.* iv, 38-41). Agur serait un demi-étranger, un Juif originaire d'une contrée qui ne faisait partie du territoire national. La seconde phrase, comme l'insinuent les Septante, n'appartient plus au titre, elle introduit le premier maschal avec lequel elle s'enchaîne très bien. La première sentence commence par les mots « en effet » qui présupposent une phrase antérieure.

Agur, fils de Jaké, le Massaïte, s'est épuisé en vain à connaître la nature de Dieu et de ses œuvres. Désespéré, il s'écrie : « Je me suis lassé, ô Dieu ! Je me suis lassé, ô Dieu ! et je n'en puis plus ! Je suis le plus stupide des hommes et je n'ai pas la science des secrets divins. Et cette science, personne ne peut la lui donner, car qui a contemplé les secrets célestes pour être à même de les lui communiquer ! C'est à la révélation divine que l'homme doit demander les lumières qui lui manquent. Les paroles de Jahvé doivent suffire, on ne peut rien leur ajouter : « Ne addas quidquam verbis illius. » Revenu de ses grandes ambitions, Agur ne demande plus à Dieu que

deux choses : la sincérité du cœur et le nécessaire pour vivre, et il s'en prend vivement aux impies orgueilleux et cupides, sans piété filiale (XXX, 1-14). Ces pensées représentent la note dominante des paroles d'Agur. Celles-ci sont au nombre de douze, de dimensions variables.

Une seule (10) a la forme d'un distique. Elles présentent le caractère d'observations fines, parfois malicieuses. Le règne animal fournit de nombreuses et piquantes illustrations. On y remarque un penchant plus humoristique, des propos plus ironiques qu'ailleurs, voire un certain pessimisme.

Sur les douze maximes d'Agur, il n'y en a pas moins de cinq qui appartiennent à ce genre spécial qu'on appelle le maschal numérique. Elles méritent de retenir notre attention un peu plus longtemps. L'introduction (VI,16-19) nous en avait déjà donné un spécimen :

> Il y a six choses que hait Jahvé,
> Il y en a sept qu'il a en horreur :
> Les yeux altiers, la langue menteuse,
> Les mains qui répandent le sang innocent,
> Le cœur qui médite des projets coupables,
> Les pieds empressés à courir au mal,
> Le faux témoin qui profère des mensonges,
> Et celui qui sème la discorde entre frères.

D'ailleurs, ce genre n'est pas propre aux Proverbes. Dans d'autres livres bibliques, nous retrouvons plusieurs exemples d'un procédé semblable. On peut alléguer les suivants rangés dans l'ordre des nombres employés : *Ps.*, LXII, 12; JOB, XL, 5 (une fois, deux fois); *Eccli.*, XXIII, 16; XXVI, 19; L, 25 (deux et trois); AM., I, 3-II, 6; *Eccli.*, XXVI, 5 (trois et quatre); JOB, V, 19 (six et sept); MICH., V, 4; *Eccl.*, XI, 2 (sept et huit); *Eccli.*, XXV, 7 (neuf et dix).

Le premier maschal numérique du chapitre XXX des

Proverbes (15-16), nomme quatre choses insatiables. Nous le traduisons d'abord d'après la Vulgate :

La sangsue a deux filles disant : apporte, apporte !
Trois choses sont insatiables,
Et une quatrième ne dit jamais : assez !
Le séjour des morts, le sein stérile,
La terre qui n'est jamais saturée d'eau
Et le feu qui ne dit jamais : assez !

L'hébreu donne sensiblement la même leçon, et cependant cette sentence est manifestement incomplète, on devrait dire quelles sont les deux filles de la sangsue. Bossuet a trouvé que c'était l'usurier et la femme débauchée, mais le texte actuel ne le dit pas. De plus, la construction est assez irrégulière et s'écarte du type des autres maschals numériques du même chapitre; ceux-ci nomment trois et quatre choses, tandis que celui-là en annoncerait deux, puis trois, puis quatre. Divers essais de reconstitution ont été proposés. Il nous semble que la version syriaque dont se rapproche très fort le texte grec, donne un sens tout à fait satisfaisant :

La sangsue a trois filles chéries,
Trois qui sont insatiables,
Et une quatrième qui ne dit jamais : assez !
L'enfer, le sein stérile,
La terre qui n'est jamais rassasiée d'eau,
Et le feu qui ne dit jamais : assez !

En annonçant les trois filles de la sangsue, le poète sait bien qu'il va en énumérer quatre, mais il procède ainsi pour piquer l'attention et en même temps pour obtenir deux membres parallèles. Le schéol, le sein stérile, la terre et le feu sont appelés filles de la sangsue (c'est bien de la sangsue, qu'avec les anciennes versions il faut entendre le terme hébreu *alouka*, et non du démon femelle ou du génie sanguinaire de certaines légendes arabes ou persanes), parce qu'ils ont en commun avec cet

animal une insatiable avidité. Les sombres profondeurs du schéol engloutissent continuellement d'innombrables vies humaines; la femme stérile ne se console pas de ne pas avoir de postérité : donne-moi des enfants, disait Rachel à son mari, ou je meurs (*Gen.*, XXX, 1); la terre ne se lasse pas d'absorber l'eau et le feu ne refuse jamais les combustibles.

La deuxième sentence numérique (XXX, 18-20) énonce quatre choses merveilleuses et difficiles à comprendre, auxquelles on a ajouté par manière de comparaison, une cinquième merveille d'ordre moral :

> Il y a trois choses auxquelles je ne puis atteindre,
> Et une quatrième que je ne comprends pas du tout :
> La voie de l'aigle dans les cieux,
> La voie du serpent sur le rocher,
> La voie du navire au milieu de la mer,
> Et la voie de l'homme dans la jeune fille.
>
> Telle est la voie de la femme adultère :
> Elle mange et s'essuyant la bouche, dit : « Je n'ai pas fait de mal. »

Cette cinquième voie est considérée par plusieurs critiques comme une addition postérieure suggérée par la quatrième et non prévue parmi les merveilles annoncées au verset 18. D'autres au contraire estiment que le tétrastique précédent n'a d'autre but que de préparer le trait sanglant décoché finalement à la femme adultère, et que le sens de tout le passage est à déterminer d'après le sens de la moralité qui en forme la conclusion. Il nous semble, en tout cas, que le quatrième membre, « la voie de l'homme dans la jeune fille », constitue vraiment le nœud du maschal : c'est la chose qui est non seulement digne d'admiration, mais que le poète ignore complètement. Les versions anciennes ont lu : la voie de l'homme dans sa jeunesse; mais cette leçon abstraite et trop dépourvue de pointe, ne peut se soutenir contre celle du

texte massorétique : la voie de l'homme dans la jeune fille.

L'auteur énumère donc quatre choses merveilleuses et d'intelligence difficile, mais en quoi consiste précisément la merveille et la difficulté de comprendre? Est-ce, comme on le dit assez communément, dans l'absence de trace, de vestige laissé par ces choses? La merveille serait dans le fait que le vol de l'aigle ne laisse pas de trace dans les airs, que la marche du serpent ne laisse pas de vestige sur la pierre, que le vaisseau ne laisse pas longtemps après lui de sillon dans les mers, que l'homme puisse avoir avec la jeune fille des rapports qui ne laissent pas plus de trace que le péché de la femme adultère, soit qu'il s'agisse de rapports où la virginité de la jeune fille soit respectée, soit que l'auteur ait en vue les relations criminelles et clandestines d'un homme avec une jeune fille dont la réputation reste sauve, ou peut-être le commerce avec une courtisane, soit enfin qu'on veuille laisser entendre que la trace du crime sera, au moins pour quelque temps, impossible à saisir.

Nous avouons franchement ne pas voir ce qu'il y a de si merveilleux et de si difficile à comprendre dans le fait que la locomotion du serpent sur la pierre dure ne laisse pas de trace, — on pourrait en dire autant de tous les animaux, — ou dans l'impossibilité de reconnaître la trace de l'aigle dans les airs ! Et puis quel embarras pour expliquer comment les rapports de l'homme avec la jeune fille ne laissent pas de trace ! A vouloir interpréter ainsi ces voies, on s'engage à coup sûr dans une mauvaise voie. Remarquez d'ailleurs que le texte ne dit nullement que la merveille consiste dans l'absence de vestige, il n'en fait pas mention. La merveille consiste plutôt dans l'acte posé par l'aigle, le serpent, le navire, l'homme, et même, si l'on veut, la femme adultère.

Il y a trois choses qui me dépassent, remarque simplement l'auteur, et une quatrième que je ne comprends pas,

c'est la voie de l'aigle, du serpent, du navire et de l'homme avec la jeune fille. L'étonnement naît, en réalité, quand on voit se produire certaines choses et qu'on en ignore le *quomodo*. Il est merveilleux, dit le poète, qu'un grand oiseau, comme l'aigle, puisse se soulever et avancer rapidement dans les airs avec le seul secours de ses ailes (JOB, XXXIX, 27 : Est-ce à ton ordre que l'aigle s'élève et fait son nid sur les hauteurs? Is., XL, 31 : Ceux qui se confient en Jahvé élèveront leur vol comme l'aigle), qu'un serpent puisse se mouvoir sans pieds sur le rocher nu, qu'une masse immense comme un navire puisse flotter et se diriger sur l'eau (*Ps.*, CIV, 25-26 : Voici la mer large et vaste... là se promènent les navires); c'est un mystère enfin que l'homme, attiré vers la jeune fille, s'unisse à elle et engendre ainsi une nouvelle vie. A ces merveilles dans l'ordre physique, vient s'ajouter un comble aussi étonnant dans l'ordre moral : que la femme, de sa nature plutôt modeste et pudique, puisse s'oblitérer la conscience au point de dire, après avoir mangé le pain du mystère (c'est-à-dire, après avoir commis l'adultère. Voir dans *Prov.*, IX, 17, l'invitation de la femme adultère représentée sous les traits de la folie : Les eaux dérobées sont plus douces et le pain du mystère est plus agréable) : Je n'ai pas fait de mal ! Encore une fois, il ne s'agit pas ici de l'absence de trace reconnaissable du crime chez la femme mariée qui commet le péché, mais d'un comble d'aberration morale. Cette explication nous paraît plus obvie, plus frappante et plus vraie que celle qu'on lui oppose d'ordinaire. Il en résulte qu'il n'est pas question, à propos de la voie de l'homme dans la jeune fille, de rapports qui ne laisseraient pas de trace parce qu'ils ne porteraient pas atteinte à la virginité, mais au contraire de relations actuelles, de l'acte même de la génération. La *alma* n'est pas présentée comme restant vierge nonobstant ces rapports, mais simplement comme une jeune fille nubile capable d'éveiller le désir de l'homme et de s'unir à lui.

Toutefois, il paraît évident que cette jeune fille n'a pas encore connu les rapports conjugaux, qu'elle n'est pas mariée, qu'elle est vierge. La chose serait plus frappante encore si la mention de la femme adultère était authentique. Il y aurait alors un certain contraste entre les relations criminelles de celle-ci et les rapports envisagés au point de vue physique de l'homme avec la alma.

Le troisième maschal (XXX, 21-23) énumère quatre choses indignes, contre nature, qui bouleversent l'ordre établi et ébranlent les fondements de la terre : un esclave qui vient à régner. Il y a incompatibilité entre la condition servile et la domination et l'esclave devenu roi se montrera insolent et orgueilleux. Un insensé qui est rassasié de pain : il est absurde qu'un sot arrive à l'abondance de toutes choses, l'opulence ne servira qu'à augmenter sa sottise et à le rendre de plus en plus insupportable. C'est un non-sens que de voir une femme haïe se marier, puisque le mariage, dans le cours régulier des choses, suppose l'amour. Il est tout aussi désordonné de voir une servante hériter des biens de sa maîtresse et acquérir ainsi une fortune qui ne devrait pas lui appartenir. Quelques interprètes entendent ce proverbe d'une servante qui supplante sa maîtresse dans l'affection de son maître.

Quatrième maschal (24-28). Il y a sur la terre quatre animaux bien petits et cependant très sages (non pas : plus sages que les sages, comme dit la Vulgate) : les fourmis, peuple sans force, préparent en été leur nourriture. Déjà, au chapitre VI, 6-8, l'auteur de l'introduction avait renvoyé le paresseux à la fourmi : elle n'a ni chef, ni inspecteur, ni roi, elle amasse en été de quoi manger et recueille pendant la moisson sa nourriture. Quand la bible touche aux faits de l'ordre naturel, elle se conforme aux idées vulgaires. Les anciens s'imaginaient que la fourmi amassait en été des provisions pour l'hiver. En réalité, la fourmi passe l'hiver dans un engourdissement

léthargique. Les damans (la Vulgate dit : le lapin), peuple sans puissance, placent leur gîte dans les rochers; cet animal, qui ressemble pour la forme à la marmote, habite la Syrie et l'Afrique; il sait trouver dans les rochers un abri pour sa faiblesse. Les sauterelles n'ont pas de roi, et elles sortent toutes en troupes bien rangées. Tu peux prendre le lézard avec la main et il se trouve dans le palais du roi. Ce petit animal, faible et facile à prendre, est assez habile pour pénétrer jusque dans les palais des rois.

Le texte du cinquième maschal numérique est beaucoup moins bien conservé (29-31). On veut décrire trois animaux qui ont une belle allure et quatre qui ont une belle démarche. La Vulgate nomme le lion, le plus brave des animaux, qui ne recule devant aucun adversaire, le coq aux reins ceints, le bouc et le roi. Le texte hébreu ne nomme pas l'animal aux reins ceints, ou bien l'identifie avec le bouc, et alors le nombre quatre n'est plus atteint. Les versions grecques et la version syriaque ont cru qu'il s'agissait du coq. Les Septante ajoutent en guise d'explication : *gallus conscendens gallinas alacer*, et le syriaque : *gallus fastuose incedens inter gallinas*. Parmi les modernes, les uns songent au cheval de guerre équipé pour le combat, d'autres au lévrier. Quant au bélier, les textes grec et syriaque expliquent aussi sa fière démarche : le bélier s'avance à la tête du troupeau. Enfin, la mention du roi est obscure. La Vulgate n'a pas de sens : *nec est rex qui resistat ei;* l'édition sixtine était plus claire : *et rex, nec est qui resistat ei*. Les Septante ont lu tout autre chose : *et rex qui concionatur in gente*. Le texte hébreu actuel est encore inexpliqué; on propose de le traduire : le roi au milieu de son armée.

Les paroles d'Agur se terminent par cet avertissement énigmatique :

Si tu as agi d'une façon insensée en t'exaltant,
Si tu as eu des pensées mauvaises, mets la main sur ta bouche,

Car la pression du lait produit le beurre,
La pression du nez produit du sang,
Et la pression de la colère produit la querelle.

Les paroles de Lemuel, XXXI, 1-9.

La seconde annexe, très brève, qui suit les sentences d'Agur, porte pour titre : Paroles de Lemuel, roi, oracle que sa mère lui inculqua... Nous retrouvons ici le mot *massa* que nous avons déjà rencontré dans XXX, 1. Nous croyons qu'ici encore il désigne une région et qu'il faut traduire : Paroles de Lemuel, roi de Massa. Lemuel (consacré à Dieu) n'est donc pas un pseudonyme de Salomon, pas plus qu'Agur. Ce n'est pas non plus le diminutif de Salomon, le même nom mais adouci par Bethsabée dans le jeune âge de son fils, selon la coutume des mères qui modifient ainsi dans leur tendresse les noms de leurs petits enfants. Rien ne nous autorise non plus à y voir un pseudonyme d'Ézéchias. Lemuel était probablement un petit potentat résidant à Massa, dans l'Arabie septentrionale, non loin des confins de la Palestine.

La mère de Lemuel adresse à son fils une triple exhortation : se mettre en garde contre les femmes qui perdent les rois; s'abstenir de vin et de liqueurs fortes qui ne sont pas destinés aux puissants du monde, mais à ceux dont le cœur est rempli d'amertume, qui ont besoin d'oublier leurs misères et leurs peines; enfin, juger selon la justice et protéger les malheureux. La langue des conseils donnés à Lemuel est fortement teintée d'araméen.

Éloge de la femme forte, XXXI, 10-31.

Les Proverbes ont vanté plusieurs fois l'épouse modèle, (XII, 4; XVIII, 22; XIX, 14); comme ils ont blâmé la femme querelleuse, insensée, adultère. Nous avons ici un poème alphabétique en vingt-deux distiques, où l'auteur, un inconnu, trace le portrait idéal de la femme forte, dont

il emprunte les traits aux mœurs de son temps et de son pays. Il nous décrit la femme vertueuse, épouse fidèle et laborieuse, habile et prévoyante maîtresse de maison. Les traits se suivent sans ordre, le poète ayant à compter avec les nécessités de l'alphabétisme. Le portrait n'est pas irréalisable, mais il ne répond pas à l'idée que l'on se fait couramment de la femme orientale. La monogamie est supposée, et la femme tient le premier rang à l'intérieur de la maison; c'est elle qui gouverne tout. La note religieuse n'est pas absente : « La femme qui craint Jahvé, c'est elle qui sera louée. » (XXXI, 30.) L'Église applique cet éloge aux saintes qui ne sont ni vierges ni martyres.

Disons un mot, en terminant cette analyse du livre des Proverbes, de ses trois principales versions. On ignore la date de composition de la version grecque. Elle ne remonte probablement pas au delà de la fin du IIe siècle avant notre ère. Elle est assez élégante et très utile pour la correction du texte hébreu dont elle diffère beaucoup à première vue. Mais un certain nombre de ces divergences proviennent d'un changement de lettres, d'une transposition ou d'une autre ponctuation. Beaucoup de sentences présentent ainsi un sens différent de l'hébreu; quelques versets ont même été omis, mais plus nombreux sont ceux qui ont été ajoutés. La traduction est parfois libre et tourne à la paraphrase; des explications sont insérées qui doivent éclaircir le texte hébreu. Les sentences d'Agur et de Lemuel n'occupent pas la même place qu'en hébreu : XXX, 1-14 est placé après XXIV, 22; et XXXI, 15-XXXI, 9 après XXIV, 34, mais l'éloge de la femme forte est maintenu à la fin. Bref, les Proverbes sont un des écrits bibliques où le texte des Septante s'écarte le plus de l'hébreu.

La version syriaque a été faite sur l'hébreu, mais avec l'aide de la version grecque. Elle suit l'ordre du texte hébreu et donne les versets qui manquent en grec.

Enfin, la Vulgate reproduit la version de saint Jérôme faite sur le texte hébreu avec l'aide de la version grecque,

mais elle complète l'œuvre de saint Jérôme par les additions du texte grec. La traduction de saint Jérôme est généralement fidèle bien qu'achevée en trois jours en même temps que l'Ecclésiaste et le Cantique : « Itaque longa aegrotatione fractus, ne penitus hoc anno reticerem, et apud vos mutus essem, tridui opus nomini vestro consecravi, interpretationem videlicet trium Salomonis voluminum. » (Praefatio in libros Salomonis.) Elle fut faite sur un manuscrit hébreu beaucoup plus ancien que tous ceux que nous possédons ; cependant elle s'écarte peu de notre texte massorétique.

Composition du livre des Proverbes.

L'analyse que nous venons de donner montre déjà clairement que le livre des Proverbes, dans son état actuel, n'est pas l'œuvre d'un seul auteur, ni même d'une seule époque. Cependant les Pères et les interprètes du moyen âge n'ont pas douté de l'origine salomonienne de toutes ces maximes bien qu'ils en aient attribué le recueil à un écrivain plus récent. Et la chose n'a rien d'étonnant. Le livre est intitulé : Proverbes de Salomon ; le même nom revient en tête des deux grandes collections, x, 1 et xxv, 1 ; les inscriptions des chapitres xxx, 1 et xxxi, 1 sont tellement obscures dans la version grecque qu'on ne pouvait en deviner le véritable sens, et saint Jérôme les interprétait comme des appellations symboliques de Salomon.

Mais à partir du xvi^e^ siècle, avec la renaissance des études hébraïques, des discussions s'élevèrent touchant l'attribution des Proverbes à Salomon, et plusieurs exégètes n'hésitèrent pas à abandonner l'opinion traditionnelle et à enlever au grand roi la paternité de nombreuses maximes. Beaucoup de critiques modernes sont allés plus loin. Non seulement ils ne reconnaissent à Salomon aucun rôle dans le rassemblement des sentences et la formation des recueils, mais c'est à peine s'ils consen-

tent à retrouver quelque chose de salomonien dans l'ensemble de l'œuvre. Pour dégager le terrain et s'efforcer de se faire une idée claire de la composition du livre des Proverbes, on lira attentivement les considérations suivantes :

1. Rien ne nous indique qu'il faut attribuer à Salomon les paroles des Sages (XXII, 17-XXIV, 22 et XXIV, 23-34), ou celles d'Agur ou celles de Lemuel, ou l'éloge de la femme forte qui ne porte pas de titre (XXX-XXXI). Il faut en dire autant, semble-t-il, des chapitres I-IX qui doivent être considérés comme une introduction supposant déjà l'existence des différents recueils. L'inscription de tout l'ouvrage (I, 1-6) ne vise pas l'exhortation oratoire qui suit (I, 8-IX), bien que diverses maximes s'y soient glissées sans grand lien avec le contexte (III, 27-35; VI, 1-19), mais plutôt les deux collections de paroles de Salomon dont elle suppose déjà l'existence. I, 6 paraît annoncer aussi les paroles énigmatiques d'Agur et ses sentences numériques : « Il comprendra les proverbes et leur sens mystérieux, les maximes des Sages et leurs énigmes. »

2. La question de l'origine salomonienne ne se pose donc que pour les maximes des deux grandes collections portant pour titre, la première : Proverbes de Salomon (X, 1) et la seconde : Voici encore des Proverbes de Salomon recueillis par les hommes d'Ézéchias, roi de Juda. Le livre des Rois nous apprend (*III Reg.*, IV, 32-33) que Salomon a composé trois mille maschals et plus de mille cantiques. Les cinq cents maximes qui lui sont attribuées dans le livre des Proverbes sont loin d'atteindre ce chiffre; elles peuvent donc remonter jusqu'à Salomon. Celui-ci a disserté sur tous les arbres, depuis le cèdre du Liban jusqu'à l'hysope qui sort de la muraille, sur les quadrupèdes, les oiseaux, les reptiles et les poissons. On songe donc naturellement à lui pour toutes ces sentences qui traitent de la vie rustique (XII, 10, 11, 12; XIV, 4, etc,)

D'autre part, on concevrait aussi qu'un sage aussi célèbre ait passé dans la tradition pour avoir été le créateur du genre gnomique et qu'une certaine espèce de maschals ait reçu en Israël le nom générique de maximes de Salomon. Cette expression n'aurait d'autre sens que celui-ci : Maximes à la manière de Salomon. Le livre des Proverbes aurait été mis sous son nom par un phénomène semblable à celui qui lui a fait attribuer le livre grec de la Sagesse, ou qui a rattaché à David toute la collection des Psaumes.

3. Il est certain, en tout cas, que les deux recueils de maximes de Salomon, dans leur forme actuelle, ne peuvent remonter jusqu'à lui. Plusieurs sentences peuvent difficilement lui être attribuées, celles par exemple où il parle des rois oppresseurs ou de la frugalité (comparer par exemple, *Prov.*, XXVII, 27 et *III Reg.*, IV, 22-23) ; plusieurs, au jugement de bons auteurs, trahissent dans leur langue une époque plus tardive. On ne comprendrait pas, si ces deux collections remontaient à Salomon même, les fréquentes répétitions de maximes identiques ou presque identiques. D'ailleurs, le titre de la seconde série nous apprend que ces sentences furent recueillies par les hommes d'Ézéchias, deux siècles après l'époque salomonienne. Or, rien ne s'accroît et ne se modifie plus facilement au cours des âges que des recueils de sentences. Nous en avons la preuve dans la version grecque où les maximes souvent autrement configurées, souvent aussi augmentées, dénotent un original hébreu sensiblement différent du nôtre. Nous admettons donc avec la tradition qu'un grand nombre de maximes de ces deux recueils remontent à Salomon ; mais comme il est pratiquement impossible de faire le départ entre les Proverbes salomoniens et les autres, on ne peut guère se placer, dans leur explication, au point de vue de leur composition par Salomon.

4. Peut-on déterminer la date de composition du livre des Proverbes dans sa forme actuelle? On admet assez

généralement que les trois annexes finales sont d'origine récente et que l'introduction est aussi de composition postexilienne, mais la plus grande divergence de vues existe au sujet des deux grandes collections. Dans leur contenu général, elles peuvent remonter à Salomon, mais dans leur teneur et leur forme actuelles? Les indices précaires sur lesquels on s'appuie justifient toutes les hésitations. Le genre du livre se prête mal à une détermination historique. L'examen de la langue ne conduit à aucune conclusion précise. Ce vaste recueil de sentences paraît refléter la vie d'un peuple calme et pacifique, sans complications extérieures, sans incidents dramatiques. Pas de bruit de guerre, ni d'invasion, ni de sanctuaire détruit, ni de culte supprimé. On en a conclu que la situation tranquille que supposaient ces sentences s'expliquait au mieux si elles remontaient en grand nombre à l'époque salomonienne. D'autres estiment, au contraire, qu'on ne peut guère la trouver qu'après l'exil, sous l'époque perse et de préférence au IVe siècle. D'autres enfin sont d'avis qu'il a pu exister, en Israël, au cours de plusieurs générations, un groupe d'hommes vivant d'une vie paisible, à l'abri des tempêtes politiques et des influences du dehors. C'est dans ce milieu que se serait formée la littérature des maximes. On pourrait songer à l'époque des rois, mais l'étroite parenté qui rattache le livre des Proverbes à l'Ecclésiastique écrit vers 190 avant Jésus-Christ, inviterait à adopter une date plus récente. Les considérations linguistiques n'imposent pas cette conclusion, mais ne s'y opposeraient pas non plus.

Dans l'incertitude où nous sommes touchant l'origine et la date de composition du livre des Proverbes, il est bon de répéter la parole attribuée à saint Thomas à propos du Cantique des cantiques : « Si constat de veritate quod liber sit a Spiritu Sancto, non est magna cura adhibenda ad inveniendum auctorem alium. »

L'ECCLÉSIASTE

DANS la bible hébraïque, l'Ecclésiaste figure à la troisième section du canon, parmi les Écrits. Il fait partie du groupe dit des cinq rouleaux, qui vient se ranger après les Psaumes, les Proverbes et Job et avant Daniel, Esdras et les Chroniques. Cet ordre, dans sa forme actuelle, ne serait pas antérieur au XII^e^ siècle. Les cinq rouleaux étaient lus aux fêtes juives, le Cantique à Pâque, Ruth à la Pentecôte, les Lamentations au jour commémoratif de la destruction de Jérusalem, le 9 du mois d'Ab, l'Ecclésiaste à la fête des Tabernacles, et Esther à la fête des Sorts ou Purim. Dans la bible grecque et dans la Vulgate latine, l'Ecclésiaste est placé parmi les livres poétiques, entre les Proverbes et le Cantique.

Analyse du livre.

Il semble que, si l'on veut découvrir un peu d'ordre dans l'Ecclésiaste, il faut admettre qu'il est constitué par deux séries de sentences ou de réflexions. La première, de beaucoup la plus considérable, est faite de développements suivis relatifs au thème fondamental du livre; la seconde comprend de petits groupes de sentences qui viennent s'intercaler dans la première. Rapprochés les uns des autres, les morceaux de la première série se suivent dans un ordre satisfaisant. C'est en nous inspirant de cette remarque que nous donnerons la division du livre.

Immédiatement après le *titre* (1, 1) : « Paroles de l'Ecclésiaste, fils de David, roi dans Jérusalem », on énonce le *thème fondamental* du livre (2-3) : La vie ne vaut pas la peine d'être vécue. Puis vient une considération préalable qui pourrait servir d'entrée en matière (4-11) : Comme la nature, la vie est un perpétuel et mono-

tone recommencement. L'auteur établit ensuite, dans une série de développements, la vérité du jugement qu'il vient de porter sur la vie.

1. Un premier développement établit la vanité de la sagesse et des plaisirs (I, 12-II).

2. Un deuxième développement montre la vanité des efforts de l'homme, livré aux événements, tyrannisé par ses chefs et assujetti à la mort comme l'animal (III).

3. Le troisième développement relève diverses anomalies dans la société (IV, 1-V, 8). Il est coupé à deux reprises par des groupes de sentences. Un premier groupe (IV, 9-12) comprend des réflexions sur les avantages de la vie en commun, évidemment suggérées par les versets précédents 7-8, qui traitent de la vie solitaire. Le deuxième groupe, constitué par les versets IV, 17-V, 6, formule des conseils relatifs au culte.

4. Le quatrième développement (V, 9- VI) fait ressortir la vanité des richesses. Il est suivi d'un troisième groupe de sentences (VII, 1-12) où l'on recommande le sérieux de la vie, la patience et le calme et enfin la sagesse.

5. Le cinquième développement constitue le point central de l'œuvre : l'impuissance de la vertu à assurer le bonheur (VII, 13-IX, 10). Ce thème est traité à trois reprises dans le but de montrer le défaut de sanction morale. La première partie (VII, 13-29) est coupée par le quatrième groupe de sentences (VII, 18-21) où l'on donne des conseils de modération et de clémence. Elle est en outre séparée de la seconde partie (VIII, 9-15) par un cinquième groupe de sentences (VIII, 1-8), où l'on fait l'éloge de la sagesse, où l'on donne des conseils de soumission au roi, où l'on affirme la rétribution. La troisième partie (VIII, 16-IX, 10) suit la seconde sans interruption.

6. Le sixième et dernier développement est consacré à montrer l'impuissance de l'effort et du talent à assurer le succès (IX, 11-XI, 6). On y a intercalé le sixième groupe de sentences (IX, 17-X, 4) : éloge de la sagesse et des

sages; et le septième (x, 10-xi, 6) : utilité de la sagesse et critique de l'insensé; avis relatifs au prince; conseils d'activité entreprenante et prudente. Dans ce septième groupe, les versets x, 14*b* et xi, 5 semblent appartenir au développement général.

La conclusion du livre expose cette pensée : Puisque la vie n'apporte pas le vrai bonheur, que le jeune homme se hâte de cueillir les joies qui lui sont offertes avant que vienne la vieillesse, mais sans oublier cependant que Dieu le jugera (xi, 7-xii, 8). Enfin un épilogue (xii, 9-13) fait l'éloge de l'Ecclésiaste et des paroles des sages. Celles-ci suffisent à l'instruction et se résument en ceci : Craindre Dieu et observer ses commandements, parce qu'il jugera toutes les actions humaines.

L'Ecclésiaste consiste donc en six développements de la pensée fondamentale : la vanité de la vie, et en sept groupes de sentences. Les six développements s'appliquent à montrer la vanité des plaisirs, des richesses, de la sagesse, de la vertu, du travail et du talent, autant de choses où l'homme pourrait chercher le bonheur. Les groupes de sentences sont destinés à faire contre-poids et à mettre en lumière le sérieux de la vie, de la sagesse, de la vertu, du travail.

L'Ecclésiaste formule d'une façon précise le problème qui le tourmente et auquel il cherche une solution : Quel bénéfice y a-t-il pour l'homme dans tout le labeur qu'il accomplit sous le soleil? Voilà le point capital, le problème de l'excédent qui subsiste en fin de compte et constitue un gain réel. Existe-t-il ou n'existe-t-il pas? L'Ecclésiaste est très positif; il traite la vie comme une affaire et n'entend pas travailler pour rien. Quel profit y a-t-il? Telle est sa question habituelle. Il a tourné et retourné son sujet, il l'a examiné sous toutes ses faces, il a reconnu et présenté à ses lecteurs les avantages et les inconvénients de l'existence; il a bâti, démoli, reconstruit. Que reste-t-il en fin de compte? Y a-t-il un avantage pour

l'homme? La conclusion qui résulte du livre pris dans son ensemble est bien celle-ci : Tout est vain, sauf la vertu, car Dieu la récompensera à son heure. En attendant, l'homme peut jouir des biens de ce monde, mais seulement dans la mesure permise par la loi morale, et en se souvenant qu'il devra rendre compte de tous ses actes à son Créateur.

Nous sommes ainsi introduits de plain pied au milieu des problèmes difficiles et divers que soulève la composition de ce livre étrange. Mais avant de les aborder, nous voudrions examiner de plus près la belle allégorie de la vieillesse que nous lisons au chapitre XII, 1-7. Nous avons dit comment elle était amenée. La lumière est douce, et il est agréable de voir le soleil. Il faut jouir du présent et profiter de sa jeunesse, mais sans perdre de vue le jugement divin, et en se souvenant de son Créateur. Assez tôt viendra la vieillesse, la décrépitude et la mort (XI, 7-XII, 1). L'auteur en fait une description brillante, imagée, pittoresque, recherchée même, qui n'est pas sans contraster avec le style ordinairement froid du livre. C'est cette description que nous voudrions brièvement expliquer à la suite de quelques commentateurs récents.

ALLÉGORIE DE LA VIEILLESSE (XII, 1-7).

De ces sept versets, le premier et le dernier parlent de la vieillesse et de la mort en termes propres, les autres emploient d'une façon générale le langage figuré. Il y a sans doute lieu, comme nous le verrons plus loin, de faire une exception pour le verset 5. Les limites du style figuré sont aussi probablement celles du style métrique : les versets 1 et 7 paraissent appartenir à la prose. Au point de vue de la construction de la phrase, ces sept versets constituent une seule période dont la proposition principale énoncée d'abord : « Souviens-toi de ton Créateur aux jours de ta jeunesse », est suivie d'une série de propositions subordonnées. Trois d'entre elles commencent

par « avant que » (1*b*, 2 et 6), et enferment, en une sorte de parenthèse, les propositions intermédiaires (3-5) introduites par les mots « au jour où ». La seule structure de la phrase nous invite donc à distinguer dans la description poétique de 2-6 trois sections. La première décrit la vieillesse d'une façon générale (2), la deuxième énumère le détail des infirmités qui atteignent un corps usé par l'âge (3-5), la troisième enfin mentionne la mort (6).

L'interprétation de ce tableau a donné lieu à une multitude d'hypothèses. Elles sont aussi nombreuses et aussi variées aujourd'hui que du temps de saint Jérôme qui écrivait déjà à propos de ce chapitre de l'Ecclésiaste : « Tot paene sententiae quot homines. » La principale cause des divergences se trouve dans le désir de vouloir trouver une trop grande unité dans l'allégorie de la vieillesse. On est parti de cette idée que tous les traits de la description devaient appartenir au même symbole, que toutes les métaphores devaient rentrer dans le même ordre d'idées, et selon qu'on prenait pour base le verset 2 ou les versets 3-5, en s'efforçant ensuite d'y ramener les autres, on donnait à l'ensemble du tableau les interprétations les plus opposées, tout en étant également arbitraires et factices. Pour les uns le verset 2 introduit la métaphore de l'orage, et par conséquent les versets 3-5 devront décrire la mort de l'homme sous la figure d'un orage; pour d'autres, le verset 2 décrit l'hiver et les versets 3-5 continueront la même image. Nous aurons un tableau des sept derniers jours de l'hiver palestinien, ceux qui précèdent immédiatement et annoncent le printemps. Les commentateurs, et ils sont nombreux (citons parmi les catholiques, MOTAIS, CRAMPON, GIETMANN, ZAPLETAL), qui ont cherché, à la suite des rabbins, dans les versets 3-5, la clef de tout le passage, ont abouti à une exégèse moins extravagante. Cette exégèse s'impose, en tant qu'elle voit dans les versets 3-5 l'énumération, sous une forme plus ou moins allégorique, des infirmités

du vieillard; elle dépasse la mesure en tant qu'elle veut étendre à tout le passage l'interprétation physiologique. Dans son grand commentaire sur l'Ecclésiaste, Podechard a clairement fait ressortir, à notre avis, que l'auteur n'a pas poursuivi l'allégorie depuis le premier vers jusqu'au dernier, qu'il a employé des images nouvelles et différentes. Au verset 2, nous avons la figure de l'hiver, aux versets 3-4 et dans une certaine mesure 5-6, la fameuse allégorie de la maison; même au verset 5, on abandonne en partie le langage figuré pour s'attacher au sens propre et naturel des termes.

Le verset 2 nous décrit la vieillesse d'une façon générale, sous l'image de l'obscurcissement du soleil et des astres. Cet obscurcissement pourrait être le symbole de la tristesse et des jours malheureux de la vieillesse (Ézéch., xxii, 7-8; Job, iii, 9; xxxiii, 28, 30; Is., v, 30; Am., viii, 9) et le retour des nuages après la pluie marquerait qu'à cet âge on n'a plus l'espoir de jours meilleurs. Il est plus naturel cependant d'y voir la description de l'hiver auquel partout on a comparé la vieillesse. L'hiver en Palestine est la saison des pluies. A toute autre époque le mauvais temps ne dure pas, et, après l'averse, le soleil reparaît. En hiver seulement le ciel est sombre et le jour et la nuit, et les nuages reviennent après la pluie, et l'assombrissement et le déclin de la nature symbolisent la tristesse et la déchéance de l'homme. Les interprétations physiologiques de ce verset sont multiples. Nous n'en citerons qu'une, celle de Delitzsch reprise par Crampon, à l'effet de montrer combien elle est plus recherchée, moins naturelle que celle que nous venons d'exposer. Le soleil qui éclaire le monde extérieur est le symbole du flambeau qui éclaire l'homme intérieur, savoir de la raison et de l'intelligence (hébr. rouach, gr. pneuma, lat. spiritus). La lumière que donne ce soleil, ce sont les conceptions nettes et vives, les souvenirs fidèlement conservés. La lune figure ici la partie inférieure de l'âme humaine

(hébr. nephesch, gr. psuché, lat. anima), qui préside aux fonctions de la vie animale. Les étoiles sont les cinq sens par lesquels l'âme connaît les objets extérieurs. Les nuages symbolisent les infirmités qui obscurcissent et attristent le temps de la vieillesse. D'ordinaire la pluie ramène un ciel serein; pour le vieillard, il n'y a plus de beau jour : aux nuages succèdent les nuages, après les jours sombres reviennent les jours sombres.

Au verset 3 commence l'allégorie de la maison. L'assimilation du corps humain à une maison ou à une tente est fréquente dans la bible. Mais ici, ce n'est pas précisément la maison délabrée et chancelante qui représente le corps usé du vieillard; ce sont plutôt d'abord les hôtes du logis, puis quelques objets familiers qui, ruinés par le poids des ans, symbolisent les effets de la décrépitude sur chacun des membres du vieillard. L'allégorie est tellement transparente que les verbes employés conviennent parfois mieux au membre visé du vieillard qu'à la personne ou à l'objet qui doit le représenter.

Les gardiens de la maison désignent au sens propre les serviteurs qui veillent à l'entrée d'un palais. Ici, ils figurent les bras et les mains du vieillard qui ont perdu toute vigueur, tremblent, et ne peuvent plus apporter les choses utiles et écarter les obstacles. Les hommes forts sont sans doute les maîtres de la maison, mais que représentent-ils chez le vieillard? On a songé aux jambes qui portent le corps et flageolent dans la vieillesse. Mais la force de l'homme réside bien plus dans ses reins que dans ses jambes, et ce qui frappe d'abord chez un vieillard, c'est qu'il a le dos voûté. Le Cantique des cantiques (v, 15) compare les os du jeune homme à des colonnes de marbre; dans la vieillesse ils sont courbés et branlants. Aussi Gietmann, Crampon, Podechard voient dans les hommes forts, les reins ou le dos ou les os et en particulier la colonne vertébrale. Celles qui moulent sont évidemment les servantes qui, dans l'anti-

quité, réduisaient le blé en farine en tournant une petite meule. Par un rapprochement qu'on retrouve dans toutes les langues, elles figurent ici les dents qui dans la vieillesse sont réduites au chômage parce qu'elles sont trop peu nombreuses pour remplir leurs fonctions. En réalité, les meunières ne s'arrêtent pas de moudre parce qu'elles sont en nombre réduit, mais les molaires trop peu nombreuses ne peuvent fournir un travail utile. Nous sommes ici en présence d'un cas où le verbe employé « s'arrêter » convient mieux au figuré qu'au figurant. Celles qui regardent par le treillis (l'ancien Orient ne connaissait pas d'autres fenêtres) désignent les maîtresses de la maison (*Juges*, v, 28 : Par la fenêtre, à travers le treillis elle regarde, la mère de Sisara...). Les dames aux fenêtres figurent certainement les yeux ou plus spécialement la pupille placée au centre de l'orbite entière de l'œil. Cicéron appelle aussi les yeux les fenêtres de l'âme (*Tusc.*, I, 20). Les yeux du vieillard se voilent et s'obscurcissent. Ici encore le verbe convient mieux au sens figuré qu'au sens propre, aux yeux qu'aux personnes qui regardent.

Le verset 4 est déjà plus difficile. On voit bien que l'allégorie de la maison continue : la porte ouverte, le bruit du moulin, la voix de l'oiseau, le chant des jeunes filles, autant d'indices d'activité et de vie; au contraire, la porte qui se ferme, le bruit du moulin qui s'affaiblit, le silence de l'oiseau et de la jeune fille, c'est la maison qui devient déserte et la vie de ses habitants qui s'éteint. Mais que désignent tous ces objets au sens figuré, que représentent-ils chez le vieillard?

La porte à deux battants qui se ferme ne signifie certainement pas l'isolement du vieillard au milieu de la génération plus jeune qui l'entoure, mais séparée de lui par des goûts, des idées, des intérêts différents. Avec la grande majorité des exégètes (Motais, Gietmann, Crampon, Podechard, etc.), nous croyons qu'elle désigne les lèvres du vieillard. Les personnes âgées ont les lèvres

rentrées en quelque sorte dans la bouche et étroitement serrées, à cause de l'absence des dents. Quel est le bruit du moulin qui baisse et s'affaiblit chez le vieillard? Est-ce le bruit de la mastication qui diminue parce que le vieillard mange la bouche fermée et n'a plus que des gencives pour broyer les aliments, comme le pense Crampon à la suite de Delitzsch? Mais la mastication a déjà été mentionnée au verset précédent et il ne serait pas naturel d'y revenir. Si au verset 3 celles qui moulent désignent les dents, et si au verset 4 il a été question des lèvres, il est obvie de penser que le moulin, ou l'appareil tout entier, désigne la bouche; le bruit du moulin représentera alors la voix ou la parole qui, chez le vieillard aux portes du tombeau (c'est bien celui-là qui est décrit par l'Ecclésiaste), devient de plus en plus faible (MOTAIS, GIETMANN, ZAPLETAL, PODECHARD). Nous connaissons encore aujourd'hui « le moulin à paroles ».

Et consurgent ad vocem volucris. Crampon traduit (Avant que vienne le temps où) l'on se lève à la voix de l'oiseau. Le vieillard dort d'un sommeil si léger que le chant matinal du petit oiseau suffit pour l'éveiller. C'est l'explication de saint Jérôme, du Talmud, du Targum et de beaucoup d'auteurs modernes. Il n'y aurait plus proprement d'allégorie, le vieillard lui-même serait directement introduit comme sujet du verbe, de même que dans le membre de phrase suivant, *obsurdescent omnes filiae carminis*, ce serait devant le vieillard que les chanteuses se gardent de paraître et de se faire entendre : il n'a plus d'oreilles pour elles. Mais cette interprétation du verset n'est plus guère en rapport avec le contexte; dans le premier membre, il faut supposer un sujet non exprimé, tandis que dans le second membre le sujet du verbe est exprimé : les filles du chant se taisent. Pour être régulière et rester conforme à celle des propositions précédentes et de la suivante, la construction de la phrase devrait amener comme sujet du verbe *consurgent*,

la voix de l'oiseau. Mais alors *consurgent* ou *consurget* ne peut plus convenir. Une légère correction du mot hébreu correspondant (la confusion a pu aisément se faire entre deux lettres semblables, et la version de Symmaque suppose cette confusion) nous donne un verbe signifiant cesser, se taire : la voix de l'oiseau se tait. Ce sens nous paraît très acceptable. L'allégorie de la maison continue. La voix de l'oiseau fait allusion au chant de ceux des oiseaux qui se groupent ordinairement autour des habitations humaines, peut-être des oiseaux gardés en cage. Les filles du chant peuvent très bien désigner des jeunes filles à qui le chant est assez naturel, puisque les gardiens et les hommes forts désignent aussi des personnes. Au sens figuré la voix de l'oiseau représentera la voix du vieillard en tant qu'organe musical, et les filles du chant seront les cantiques eux-mêmes qui ne résonnent plus sur les lèvres du vieillard. Cette explication, admise par Podechard, était déjà indiquée, à côté d'autres, par Crampon.

Jusqu'ici tous les éléments de la description étaient empruntés à la maison ou aux alentours, aux hôtes du logis ou aux objets qui l'avoisinent. Et ces personnes et ces objets désignaient les membres et les organes du vieillard, frappés de caducité par l'âge. Le vieillard qui s'achemine vers le tombeau ressemble à une maison qui petit à petit devient déserte et que le silence enveloppe progressivement : tout s'affaiblit, tout s'arrête, tout se tait. La mention de la maison se retrouvera encore au verset 6 pour décrire la fin du vieillard, le départ du souffle de vie : la lampe, la source et la citerne appartiennent à la maison. Il est d'autant plus étrange de ne pas rencontrer cette allégorie au verset 5. Sans doute, on peut y découvrir encore le souvenir de certains objets ou de certaines choses en rapport avec la maison : l'escalier extérieur qui mène à la terrasse, le chemin qui conduit à la maison, l'amande, la sauterelle et la câpre qui servent

à l'alimentation de ses habitants. Mais ce qu'il est difficile d'y voir c'est l'allégorie. Il semble bien que toutes ces choses doivent être prises ici au sens propre et appliquées directement au vieillard; elles ne désignent pas des membres particuliers, mais décrivent la décrépitude elle-même. L'exégèse physiologique est difficilement soutenable ici. Cette considération, jointe aux obscurités et aux traces de corruption que présente le texte, ont même fait considérer le verset 5 comme une glose par certains commentateurs. C'est un tort, semble-t-il; n'exigeons pas de notre auteur trop de logique, trop de symétrie, trop de cohésion.

Excelsa quoque timebunt et formidabunt in via. Le pluriel n'a aucune raison d'être ici. Il est même possible que primitivement les verbes exprimant la crainte (ils sont sans sujet) étaient des substantifs, et qu'on doive traduire avec Podechard : « Et en haut c'est la crainte et dans le chemin ce sont des transes. » Et alors, au lieu de dire d'une façon générale que le vieillard craint les moindres montées parce qu'il est faible et d'haleine courte, et qu'en chemin il redoute, non sans raison, mille accidents, on pourrait interpréter d'une façon plus précise en notant que le vieillard est pris de crainte, soit en haut sur la terrasse de la maison où il redoute les chutes, soit en rue où les forces pourraient le trahir et les accidents survenir facilement. Le vieillard est donc confiné à l'intérieur de la maison.

Florebit amygdalus, impinguabitur locusta et dissipabitur capparis. La plupart des commentateurs réintroduisent ici l'interprétation anatomique sous les formes les plus diverses, parfois même les plus crues. L'amandier qui fleurit en poussant à la fin de l'hiver des fleurs rouges d'abord, blanches ensuite, que le moindre vent emporte comme des flocons de neige, serait une belle image de la tête du vieillard, recouverte de cheveux blancs. La sauterelle qui s'épaissit symboliserait l'obésité de certains

vieillards ou les pieds gonflés par la goutte et qui se refusent à la marche. Les fruits du câprier ressemblent à des baies enveloppées dans de petites feuilles. Au temps de la maturité, ces feuilles s'ouvrent et laissent tomber la baie. La câpre qui éclate, belle image du corps qui se brise et laisse échapper l'âme. Pour saint Jérôme, la câpre qui éclate est le symbole des passions charnelles qui s'éteignent !

Combien plus naturelle est l'explication qui voit tout simplement dans l'amande, la sauterelle et la câpre des aliments que le vieillard ne supporte plus. Au lieu de « l'amandier fleurit », il faut lire « l'amande est rejetée ». L'amande, aliment agréable et recherché, est rejetée par le vieillard sans appétit. Certaines espèces de sauterelles étaient et sont encore en Orient un mets apprécié. Les Arabes les mangent frites à l'huile ou étuvées dans le beurre après avoir arraché la tête, les pattes et les ailes. La sauterelle devient lourde pour le vieillard qui ne peut plus la digérer. La câpre, petite baie, fruit du câprier, n'a plus d'effet, elle est impuissante à réveiller l'appétit du vieillard. L'explication que nous venons de donner est celle de Podechard et, en grande partie aussi, celle de Crampon.

La fin du vieillard est proche : il s'achemine vers sa demeure d'éternité. Cette désignation du tombeau est fréquente chez les Hébreux (Tobie, III, 6), chez les Égyptiens et les Romains. Les pleureurs à gages parcourent les rues, en attendant la mort d'un client et en s'informant s'il est encore en vie. Les pleureurs étaient connus de longue date en Israël. Horace les mentionne aussi (*Ars poet.*, 431) : « qui conducti plorant in funere ».

C'est cette fin elle-même qui est décrite dans la suite, d'abord sous des figures poétiques (6), puis en termes propres (7). Dans le choix de ses images, l'auteur ne s'éloigne pas de la maison. La mort est symbolisée par la lampe suspendue qui, par suite de l'usure de sa chaîne,

brusquement tombe et laisse périr sa flamme. Elle est représentée encore par le brisement de la cruche au moyen de laquelle les femmes cherchent l'eau à la fontaine, et par le détachement de la poulie qui permettait de puiser l'eau à la citerne. Quelles belles images de la mort ! Faut-il aller plus loin et rechercher avec les partisans de l'exégèse anatomique ce qui dans l'homme est la corde d'argent (la moelle épinière?) et l'ampoule d'or (la boîte cranienne avec le cerveau?) et la cruche d'eau (le cœur?) et la poulie (l'appareil respiratoire?). Mais ce serait enlever à cette poétique description toute sa beauté !

Après les belles images, la froide réalité : *et revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum.* Et l'Ecclésiaste, à la pensée de la mort, ne peut s'empêcher de redire son mélancolique refrain : Vanité des vanités, tout est vanité !

Conformément à l'exégèse que nous venons d'exposer, on pourrait donner de l'allégorie de la vieillesse, la traduction suivante :

Souviens-toi de ton Créateur aux jours de ta jeunesse,
Avant que viennent les jours mauvais
Et que s'approchent les années dont tu diras :
Je n'y ai point de plaisir,
Avant que s'obscurcissent le soleil, la lune et les étoiles,
Et que les nuages reviennent après la pluie;
Au jour où tremblent les gardiens de la maison,
Et se courbent les hommes forts,
Et s'arrêtent celles qui moulent, trop peu nombreuses,
Et s'obscurcissent celles qui regardent aux fenêtres,
Et se ferme la porte à deux battants sur la rue,
Et s'affaiblit le bruit du moulin,
Et se tait la voix de l'oiseau,
Et disparaissent les filles du chant;
Et en haut c'est la crainte,
Et dans le chemin, ce sont des transes,
Et l'amande est rejetée,
Et la sauterelle devient pesante,

Et la câpre n'a plus d'effet,
Car l'homme s'en va vers sa maison d'éternité,
Et les pleureurs parcourent les rues;

Avant que se rompe le cordon d'argent,

Et que se brise l'ampoule d'or,
Et que se casse la cruche à la fontaine,
Et que se détache la poulie sur la citerne,
Et que la poussière retourne à la terre d'où elle vient
Et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné.

Vanité des vanités, disait Qohéleth, tout est vanité !

La canonicité de l'Ecclésiaste.

L'Ecclésiaste devait se trouver au nombre des livres saints au Ier siècle avant Jésus-Christ, et il n'est pas prouvé qu'il n'y fut pas avant. Toutefois, pour avoir un témoignage de la présence de l'Ecclésiaste dans le canon de l'Ancien Testament, il faut descendre jusqu'au Ier siècle de notre ère. Le quatrième livre d'Esdras (XIV, 18-47) en nommant vingt-quatre livres inspirés de l'Ancien Testament, comme Josèphe en en comptant vingt-deux (*Contra Apionem*, I, 8), par suite de la réunion de Ruth aux Juges et des Lamentations à Jérémie, témoignent indirectement de la présence de l'Ecclésiaste dans le canon juif. Méliton, Origène et saint Jérôme, qui puisent leurs renseignements à des sources juives, confirment d'ailleurs ce témoignage. Il est vrai que l'Ecclésiastique qui a connu la plupart des livres du canon hébreu, ne nomme pas l'Ecclésiaste. Il est cependant probable qu'il l'a utilisé. Philon ne cite pas davantage l'Ecclésiaste, mais ce cas n'est pas isolé et l'on ne peut rien en conclure. Il faut en dire autant du silence du Nouveau Testament qui utilise surtout la Loi et les Prophètes, et se tait pareillement touchant Esdras et Néhémie, Esther et le Cantique, Abdias et Nahum. Il serait invraisemblable,

d'autre part, que saint Paul, qui a étudié dans les écoles juives, ait ignoré l'Ecclésiaste.

Dans une assemblée de docteurs juifs, tenue à Jamnia, centre important du judaïsme depuis la destruction de Jérusalem, une décision fut rendue en faveur de l'inspiration de l'Ecclésiaste, entre les années 90 et 100 de notre ère. Elle ne parvint cependant pas à lever toutes les incertitudes, et des doutes subsistaient encore vers 130. Quelle était la portée de ces hésitations et des discussions auxquelles elles donnèrent lieu? Les textes rabbiniques montrent qu'il ne s'agissait pas d'introduire l'Ecclésiaste dans le canon, mais de l'y conserver. A l'époque où la controverse fut soulevée, l'Ecclésiaste était depuis longtemps canonique. Les objections sont tirées du contenu du livre, de ses contradictions, de ses propos déconcertants, jamais de son admission récente dans le canon. Le caractère même du livre invite à reporter dans un passé déjà lointain sa reconnaissance comme livre inspiré. Plus on retarde celle-ci, plus le développement de la doctrine la rend difficile à expliquer.

Dans l'antiquité chrétienne, la seule note discordante touchant la canonicité de l'Ecclésiaste se rencontre chez Théodore de Mopsueste (350-428), qui semble ne lui reconnaître qu'une inspiration d'un degré inférieur. Méliton, Origène et saint Jérôme attestent la présence de l'Ecclésiaste dans le canon juif. Saint Jérôme rapporte même les doutes des rabbins à son sujet et attribue son maintien définitif dans le canon au fait que la finale du livre fut jugée orthodoxe. Clément d'Alexandrie et saint Justin le citent, et au III^e^ siècle, saint Hippolyte l'explique. L'Ecclésiaste figurant certainement au canon juif au I^er^ siècle de notre ère, et l'Église, en ce qui concerne les proto-canoniques, ayant simplement accepté la bible juive, on reconnaîtra qu'elle n'a jamais hésité touchant la canonicité de l'Ecclésiaste et que ce livre a toujours été reçu chez elle avec les autres livres de l'Ancien Testament.

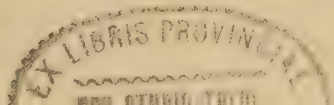
12, 493

L'attribution de l'Ecclésiaste à Salomon.

Les objections des disciples de Schammaï contre l'inspiration de l'Ecclésiaste s'appuyaient sur un certain nombre de passages contrastant avec le reste du livre et pouvant blesser des âmes arrivées à un stade plus élevé de la pensée religieuse. Ces contrastes n'échappèrent pas aux exégètes juifs postérieurs. Les uns adoucirent les heurts en recourant à l'allégorie et au sens spirituel. D'autres distinguèrent deux phases dans la vie de Salomon et virent dans l'Ecclésiaste des allusions aux égarements du roi, châtié et même détrôné pour ses crimes et finalement converti.

Le plus grand nombre, à la suite de Saadia (891-941), entendirent dans l'Ecclésiaste l'écho de plusieurs pensées, celle de Salomon, mais aussi celle d'adversaires supposés ou réels des saines croyances. Toutes ces interprétations cependant maintenaient l'origine salomonienne du livre. Celle-ci fut niée par quelques théologiens juifs au cours du XIX^e^ siècle. Il y en eut même qui virent dans l'Ecclésiaste un livre immoral et irreligieux, l'œuvre d'un professeur de libertinage. Aujourd'hui, l'exégèse juive n'a plus rien qui la spécifie : elle se perd dans le grand courant de la critique.

Les commentateurs chrétiens, jusqu'à Luther, suivent des voies analogues aux exégètes juifs pour résoudre les difficultés de l'Ecclésiaste. Luther, dans son commentaire, reste fidèle à l'origine salomonienne du livre. Dans sa préface à la traduction de l'Ecclésiaste, il croit que les sentences prononcées par Salomon ont été recueillies et publiées plus tard par les savants. Dans ses Propos de table, il aurait considéré l'Ecclésiaste comme une compilation du temps des Machabées. Plus d'un siècle après, Grotius (1644) affirme nettement que l'Ecclésiaste n'est pas de Salomon. Un siècle plus tard encore, cette opinion est reprise par Eichhorn (1780), et depuis lors elle est



admise dans presque tous les commentaires protestants. Les catholiques, en grand nombre, ont continué à maintenir les vues traditionnelles, tout en notant souvent que l'origine salomonienne du livre n'est pas de foi. D'ailleurs, au XVIII^e siècle déjà, Zirkel et Jahn l'abandonnaient, et ils furent suivis au XIX^e et au XX^e siècle par un nombre imposant d'exégètes catholiques : Herbst, Movers, Kaulen, Bickell, Condamin, Peters, Zapletal, Gigot, Joüon, Podechard, etc.

On constate les mêmes variations depuis Luther touchant l'objet principal et le but du livre. Les Pères et à leur suite les commentateurs avaient vu dans l'auteur de l'Ecclésiaste un homme tout pénétré de la vanité des biens de ce monde, nous donnant une leçon de détachement total. C'était ne tenir compte que d'une série de textes. Avec Luther, le but du livre devient moins inaccessible : l'Ecclésiaste veut nous apprendre à jouir des biens présents avec paix, joie et reconnaissance envers Dieu. C'était encore ne voir qu'une partie de la vérité. Après Luther, le plus grand nombre des interprètes maintint encore pendant quelque temps le point de vue traditionnel, surtout parmi les catholiques (Jean LORIN, PINEDA, a LAPIDE, CALMET, etc.). Cependant les vues de Luther gagnent des adeptes nombreux non seulement parmi les protestants, mais aussi chez les catholiques (HARDOUIN, JAHN, etc.).

Le véritable point de vue du livre pris dans son entier est plus large et peut s'exprimer comme suit : Le vrai bonheur n'existe pas. Cueillons donc les quelques joies qui nous sont accordées en ce monde, mais sans oublier ce que nous devons à Dieu. Le livre contient ainsi un enseignement théorique et des conclusions pratiques. Ce point de vue a été clairement formulé au XVIII^e siècle par Drusius, repris par beaucoup d'exégètes au commencement du XIX^e siècle et est devenu depuis l'opinion quasi générale, avec des nuances cependant considérables.

Après cette courte esquisse de l'histoire de l'exégèse en ce qui concerne l'origine et le but général de l'Ecclésiaste, voyons quels arguments on apporte pour en nier l'attribution à Salomon.

1. On insiste d'abord sur les particularités de la langue dans laquelle l'Ecclésiaste est écrit. L'examen du vocabulaire et de la grammaire permet de conclure que l'Ecclésiaste est au dernier terme du développement de l'hébreu biblique. On y rencontre des mots hébreux tardifs qui ne reviennent que dans les derniers livres de la bible hébraïque, des mots d'importation araméenne, des mots néo-hébreux inconnus au reste de la bible, mais employés par la Mischna. Il en est de même des procédés grammaticaux, morphologiques ou syntaxiques, dont quelques-uns sont propres à l'hébreu tardif, à l'araméen ou au néo-hébreu. On a prétendu aussi, mais à tort, trouver dans l'Ecclésiaste des grécismes et même des latinismes. « Quiconque admet un développement historique de la langue hébraïque, dit Mgr Kaulen, ne peut regarder Salomon comme l'auteur du texte que nous avons sous les yeux... Si le texte actuel n'est pas une transcription du texte primitif en langue de l'époque postexilienne, l'Ecclésiaste, comme le livre de la Sagesse, aura été composé par un auteur postérieur à la captivité et attribué à Salomon comme au plus digne représentant des pensées exprimées dans ce livre. »

2. On insiste aussi sur le ton et les allusions du livre. Les circonstances historiques qu'il reflète ne sont pas celles de l'époque salomonienne. On ne conçoit pas un roi aussi sage que Salomon faisant de lui-même, de son règne et de son administration une satire aussi cruelle, et même, si l'on s'en rapporte à *III Reg.*, III-IV, IX-X, aussi injuste. Loin d'avoir reçu de Dieu la sagesse, il avouerait avoir vainement travaillé à l'acquérir (I, 17); il critiquerait le choix fait par lui de ses fonctionnaires (X, 5-7), déclarerait qu'il n'y a rien de bon à attendre de la hiérar-

chie administrative (v, 7), que les juges ne s'entendent qu'à exercer l'injustice (III, 16) et les puissants à opprimer les faibles (IV, 1). Il n'aurait guère pour le pouvoir royal que des paroles de blâme (IV, 13; X, 20). D'autre part, il ne suffit pas, pour pallier ces invraisemblances, de dire que ce tableau ne concerne que les dernières années de la vie de Salomon et que le vieux roi écrit sous le coup du repentir. L'Ecclésiaste, en effet, raconte ce qu'il a vu pendant toute sa vie, il ne s'accuse pas, ne regrette pas ce qu'il a fait, mais condamne au contraire ce qu'il a vu faire à d'autres. Rien dans le livre ne ressemble à un désaveu personnel ou à un repentir. Si par impossible, dit Podechard, on pouvait reporter le livre à une date si reculée, Salomon serait le dernier des hommes de son temps à qui on pourrait en attribuer la composition.

3. On s'appuie parfois aussi, pour nier l'origine salomonienne de l'Ecclésiaste, sur sa dépendance d'écrits et de doctrines de beaucoup postérieurs à Salomon, mais cet argument est d'un maniement beaucoup plus délicat.

L'examen des ressemblances textuelles et des affinités d'idées entre l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique montre que celui-ci n'est pas antérieur à l'autre, mais d'autre part qu'il n'en dépend pas spécialement. Les coïncidences s'expliquent par les préoccupations générales de l'époque ou par la connaissance générale de l'ensemble des livres du canon.

On a parfois soutenu, mais à tort, que le livre de la Sagesse était une réaction contre certaines propositions de l'Ecclésiaste mal comprises ou malsonnantes à cause des préjugés pharisiens. Les rapports entre l'Ecclésiaste et la littérature apocalyptique des derniers siècles du judaïsme préchrétien sont plus difficiles encore à établir. Podechard exclut toute influence des apocryphes; Condamin et Touzard seraient disposés à l'admettre dans une certaine mesure. On a mis aussi l'Ecclésiaste en relation avec les différents systèmes de philosophie grecque,

aristotélisme, stoïcisme, système d'Épicure, d'Héraclite, etc. Il semble bien établi que l'Ecclésiaste ne s'est mis à l'école d'aucun maître grec. Ce n'est pas à dire qu'il faille écarter toute hypothèse d'influence hellénique. Le peuple hébreu n'a pas vécu en vase clos. L'étude de la sagesse en particulier n'est pas indépendante de certaines relations étrangères. L'Ecclésiaste n'est pas entré en contact immédiat et direct avec les œuvres des philosophes grecs, mais il a pu ne pas échapper complètement à la diffusion de leurs méthodes et de leurs idées.

Toutes ces considérations tendent à exclure l'origine salomonienne du livre. Aux constatations tirées de la langue et du style, les défenseurs de l'authenticité répondent en disant que le texte a pu être remanié et rajeuni. Quant à l'attitude prêtée à Salomon, elle peut être celle d'une vieillesse désabusée. Ils apportent à leur tour des arguments positifs, le témoignage du livre lui-même et la tradition. Mais les critiques font remarquer que Salomon peut être mis en scène par pure fiction littéraire, comme c'est le cas dans le livre de la Sagesse. Et dans le cas particulier de l'Ecclésiaste, la fiction devait être transparente dans le milieu même où parut le livre. Quant au témoignage de la tradition, il ne serait pas de nature, en l'occurrence, à trancher le débat, car il s'agit de questions auxquelles les Pères n'attachaient pas grande importance et qu'ils n'ont jamais examinées à fond.

4. Dans l'hypothèse où l'Ecclésiaste ne serait pas de Salomon, peut-on en déterminer l'époque et l'auteur?

En faveur d'une date récente, on relève les caractères de la langue et du style qui ne permettent guère de remonter plus haut que la fin du IV^e^ siècle avant Jésus-Christ. D'autre part, l'antériorité de l'Ecclésiaste par rapport à l'Ecclésiastique nous interdirait de descendre plus bas que le commencement du II^e^ siècle. La nature des problèmes posés et la manière de les envisager conviennent assez bien au III^e^ siècle. L'absence d'allusions historiques,

le caractère général et éternellement vrai des maux et des abus qu'il déplore, ne nous permettent pas de préciser davantage. L'Ecclésiaste paraît vivre et écrire pendant une époque paisible que ne bouleversent pas de grandes calamités publiques. Et cela encore convient bien au IIIe siècle, au cours duquel le gouvernement des premiers Ptolémées (301-222) assura une assez longue période de paix. La façon dont l'Ecclésiaste parle du lieu saint et de la ville sainte (IV, 17; V, 5; VIII, 10) ne s'entend bien que si l'auteur réside à Jérusalem. On ne connaît rien de sa vie et ce n'est pas uniquement de ses expériences personnelles qu'il nous fait part dans son livre. Il a déjà observé autour de lui tant de choses qu'il ne doit plus être très jeune au moment où il écrit : Ce serait toutefois le vieillir beaucoup trop que de lui appliquer l'allégorie de la décrépitude que nous lisons au chapitre XII, 2-6 et que nous avons expliquée plus haut. Il a beaucoup observé, mais ce sont les misères courantes de l'humanité qu'il décrit et sa vie n'a peut-être pas été plus traversée par le malheur que celle du commun des mortels. Gardons cette note réservée si nous ne voulons pas faire de l'auteur de l'Ecclésiaste un portrait fantaisiste.

La composition de l'Ecclésiaste.

Nous avons vu que le défaut d'unité du livre n'avait jamais complètement échappé à l'attention des interprètes. Ce n'est cependant que depuis deux siècles que cette constatation en a conduit un certain nombre à douter de l'unité d'auteur. Voici le problème : Certaines affirmations très catégoriques, insérées de place en place dans le texte, loin de se confondre avec la trame ordinaire du livre, semblent en contredire la pensée essentielle et les développements les plus nets.

Ces affirmations proviennent-elles du même écrivain que le reste? Avant de répondre, il est nécessaire d'apporter quelques exemples : Au sujet du caractère moral

du gouvernement divin, on peut comparer III, 16; IV, 1 et III, 17; V, 7; VIII, 11.

Au sujet de la destinée de l'âme après la mort, III, 18-21 et XII, 7.

Au sujet de la rétribution morale, VII, 15 et VII, 17; VIII, 10, 12*a*, 14 et VIII, 5, 12*b*, 13.

Au sujet de l'attitude qu'impose à l'homme la certitude de la mort, VII, 1-4 et IX, 7-10.

Sur l'attitude conseillée au jeune homme, XI, 9*a* et 9*b*.

Touchant la stérilité ou l'efficacité du travail de l'homme, I, 2-10; II, 17, 20; III, 9 et III, 22; V, 18-19.

Touchant l'inutilité ou les avantages de la sagesse, I, 17; II, 15-16 et II, 13-14; VII, 11-12, 19; VIII, 1*b*; IX, 13-18; X, 2-12.

Qu'on prenne garde aussi au manque de suite entre IV, 15-16 et IV, 17-V, 1; entre les versets de la série V, 6-9; entre VII, 6-7, 19-20; entre X, 3-4, etc.

Pour expliquer ces oppositions et ces incohérences, on a proposé différentes hypothèses, les unes conciliables avec l'unité d'auteur, les autres l'abandonnant.

On peut ranger dans un premier groupe les hypothèses qui placent les propos difficiles dans la bouche des insensés ou qui les considèrent comme des doutes qui assaillent une âme, ou qui recourent à la théorie des deux voix ou au dialogue. Mais rien dans le texte n'indique les changements d'interlocuteurs, rien ne permet de distribuer les rôles.

Dans un second groupe on rangera les hypothèses qui expliquent les oppositions en ayant recours aux points de vue différents auxquels peut se placer successivement un même auteur. Mais les contrastes paraissent trop catégoriques pour pouvoir se comprendre par une différence de points de vue. D'autres, avec Bickell, cherchent la solution des oppositions et des lacunes dans l'histoire du texte et dans le bouleversement de l'agencement primitif.

Toutes ces tentatives, la dernière à un degré moindre que les autres, sont compatibles avec l'unité d'auteur. On en a proposé de plus radicales, qui distinguent dans l'Ecclésiaste plusieurs couches, en partant de ce principe que certaines propositions ayant pu choquer les premiers lecteurs ont été atténuées et corrigées dans la suite. C'est surtout Siegfried qui s'est engagé dans cette voie, avec une rigueur de logique qui lui fait distinguer presque autant d'auteurs qu'il y a d'idées. Il fut suivi avec plus ou moins de fidélité par Winckler, Kautzsch, Mc Neile, Barton, Podechard. Voici, en résumé, comment ce dernier commentateur conçoit la formation de l'Ecclésiaste :

1. D'abord, un écrit fondamental d'une réelle unité de pensée et de style, où la doctrine ne varie pas plus que les conclusions pratiques qu'on en tire, dont l'auteur, qui par fiction s'identifie un moment avec Salomon (I, 12 et II), prend le titre d'Ecclésiaste, en hébreu Qohéleth. Ce titre, qui n'est pas un nom propre, mais plutôt un nom de fonction, est diversement interprété : celui qui rassemble des sentences, qui convoque une assemblée, qui y parle, qui la préside, le chef de l'assemblée des sages. Cette dernière interprétation paraît la meilleure. L'auteur, qui prend donc le titre de chef de l'assemblée des sages, s'identifie avec Salomon (I, 12) sans doute parce que Salomon avait laissé une grande réputation de sagesse et était même considéré comme le créateur du genre sapientiel. Mais il ne s'attribue qu'une fois ce titre de Qohéleth, tandis qu'on le lui donne cinq fois (I, 2 ; VII, 27 ; XII, 8, 9, 10). L'épilogue seul le lui décerne deux fois (XII, 9-10).

2. L'épilogue se distingue nettement du reste du livre qui se termine (XII, 8) par les mots qui l'ont commencé (I, 2) : Vanité des vanités, disait Qohéleth, tout est vanité. L'auteur de l'épilogue parle de Qohéleth à la troisième personne et en fait l'éloge : il se distingue donc de lui. Et l'examen du style et de la langue, pour autant qu'on

peut faire appel à ces considérations pour un texte aussi court, vient confirmer cette conclusion. L'épiloguiste est lui-même un sage qui semble avoir connu Qohéleth, posséder sur son compte d'autres renseignements que ceux empruntés au livre, et professer pour son maître une admiration sans réserve. Il faut certainement lui attribuer les versets 9-12 de l'épilogue. Il est obvie aussi de lui accorder la paternité de ces versets du livre où l'on parle de Qohéleth à la troisième personne, où l'on rapporte à la troisième personne une de ses sentences. Les versets I, 2; VII, 27-28; XII, 8 sont dans ce cas. L'épiloguiste aurait donc introduit et terminé le livre; il aurait été amené à insérer une sentence orale de Qohéleth sur la femme au chapitre VII, et il aurait fait en terminant l'éloge de Qohéleth.

3. Mais il y a d'autres additions dans le livre. Les versets 13-14 du chapitre XII prétendent donner au livre la conclusion suivante : « L'homme doit craindre Dieu, parce que Dieu jugera toutes les actions bonnes ou mauvaises. » Dans le corps de l'ouvrage, nous trouvons une série de textes inspirés du même esprit, où il est affirmé que Dieu distribue sur terre les biens aux bons et les maux aux méchants, ou bien qu'il jugera les uns et les autres (II, 26*ab*; III, 17; VII, 26*b*; VIII, 5-8, 11-13; XI, 9*c*).

Or, une doctrine souvent formulée par Qohéleth et une conclusion souvent répétée, c'est que l'homme doit cueillir ici-bas les joies que Dieu met à sa disposition, précisément parce qu'il n'existe apparemment aucune différence entre le sort des bons et celui des méchants. Qohéleth affirme à plusieurs reprises que la sanction morale ne se réalise pas en ce monde, et c'est là le principal motif pour lequel il déclare que la vie est vaine et ne mérite pas d'être vécue. Non seulement, il constate des cas particuliers dans lesquels des méchants sont toute leur vie heureux et des bons toujours malheureux

(VII, 15; VIII, 10, 14), mais il affirme d'une façon générale que les justes ne sont pas sur terre l'objet d'un autre traitement que les pécheurs et cela bien que Dieu gouverne le monde (IX, 1-3*a*). Et comme, d'autre part, le schéol ne renferme, à sa connaissance, aucune espérance (IX, 4-6, 10), il conclut que l'homme doit prendre ici-bas les jouissances que Dieu met à sa disposition (VIII, 15; IX, 7-10). Il est indéniable que les versets XII, 13-14 et ceux qui leur sont apparentés rendent un autre son et représentent une autre conception. Les textes qui supposent une sanction terrestre ne s'accordent pas avec ceux que la nient et ignorent une sanction future, pas plus qu'avec ceux qui disent que la vie est vaine, que les voies de la Providence sont inaccessibles, qu'il ne reste plus qu'à cueillir les joies qui passent...

Si ces deux séries de versets sont du même auteur, son œuvre échappe difficilement au reproche de contradiction et d'incohérence. On pourrait admettre, il est vrai, que Qohéleth lui-même a introduit après coup les correctifs signalés, mais il est plus naturel de supposer qu'un juif pieux, frappé des négations de Qohéleth touchant la rétribution temporelle, et ignorant d'autre part les sanctions futures, aura réintroduit dans l'œuvre la doctrine traditionnelle des sanctions terrestres. On pourrait attribuer à ce juif pieux, que les critiques ont appelé le hasid, II, 26*ab*; III, 17; VII, 26*b*; VIII, 2*b*, 5-8, 11-13; XI, 9*c*; XII, 1*a*, 13-14.

4. En dehors des textes rattachés à l'épiloguiste ou au hasid, il y en a d'autres dans l'Ecclésiaste qui méritent de retenir l'attention. Ce sont principalement ceux que nous avons appelés dans l'analyse : groupes de sentences, pour les distinguer des développements de l'écrit fondamental. Les textes groupés dans VII, 1-12 et X sont caractérisés par l'emploi du genre sentencieux et de la forme métrique. Ces vers tranchent fortement sur la prose de Qohéleth, et pour cette raison déjà on hésite à

les lui attribuer. D'autre part, les groupes de sentences viennent souvent se mettre au travers des réflexions de Qohéleth et en couper le développement. Parfois, on remarque comment elles ont été provoquées, comme dans v, 2; ix, 17-18; iv, 9-12, mais souvent l'on se demande pourquoi elles sont là, comme vii, 1-12, 19; viii, 1-4; x, 16-20. Enfin, les vues que ces sentences exposent ne rentrent pas souvent dans le cadre des idées de Qohéleth. Ainsi, tandis qu'il proclame en prose la vanité de la sagesse (i, 17; ii, 15; vii, 23), les sentences font son apologie en vers (vii, 11-12; viii, 1; x, 2-3; 12-14). Pour tous ces motifs, différence de forme littéraire, incohérence, intention de correction, ces sentences sont considérées comme des additions des sages. C'est l'apport du hakham, mais ce n'est pas nécessairement un individu unique qui les a insérées. On considère aussi comme n'appartenant pas à l'écrit fondamental le petit traité de iv, 17-v, 6 sur la pratique de la religion, qui n'a aucun lien avec les réflexions de Qohéleth sur le régime monarchique. Il en est de même de xii, 2-6 : ces vers contrastent avec le contexte, ils contiennent une série de métaphores recherchées et conviennent assez mal au caractère de Qohéleth. Celui-ci, vieux et désabusé, aurait-il fait tant de poésie autour de sa peine? Les principales additions du hakham seraient donc : iv, 9-12; iv, 17-v, 6; vii, 1-12; 18-22; viii, 1-4; presque tout le chapitre x; xii, 2-6.

Que faut-il penser de tout ce travail de dissection auquel on s'est livré sur l'Ecclésiaste?

Pour les livres sapientiaux, la pluralité d'auteurs ne présente pas les mêmes inconvénients que pour les livres historiques. Une règle de morale peut présenter différents aspects, un fait d'histoire est ce qu'il est. Les recueils des Psaumes et des Proverbes sont l'œuvre de plusieurs mains; pourquoi divers auteurs n'auraient-ils pu collaborer à l'Ecclésiaste? L'écrit fondamental était vraisemblablement destiné aux sages et sera resté dans ce milieu

pendant un temps assez long avant de devenir un livre public. C'est là qu'il aurait subi tous ces remaniements, et c'est muni de tous ces compléments qu'il aurait paru au grand jour. Le titre aurait été ajouté à une époque où, le souvenir de l'auteur ayant disparu, la fiction des deux premiers chapitres avait fait croire à l'origine salomonienne du livre.

L'inspiration ne s'oppose pas à la pluralité d'auteurs, si ceux-ci ont joui tous du charisme de la théopneustie. Elle n'empêche pas non plus qu'un écrit inspiré soit interprété par un autre écrit inspiré. La seconde épître de Pierre (III, 16) dit que les épîtres de Paul ont besoin d'être bien comprises pour ne pas donner aux ignorants l'occasion d'en abuser. L'épître de Jacques, au témoignage de saint Augustin, aurait pour but de nous apprendre comment nous devons interpréter les lettres de Paul. L'Ecclésiaste aurait reçu, avant d'être publié, un commentaire analogue.

Toujours est-il, cependant, que les divers auteurs inspirés n'ont pu enseigner d'erreur, ni se trouver entre eux en opposition de principe.

Licite au point de vue des principes, ce travail de dissection se justifie-t-il aussi au point de vue littéraire? La part de la conjecture y est grande et toutes les conclusions ne sont pas également probables. S'il est malaisé de prouver l'unité de l'Ecclésiaste, disait Kuenen, il est encore bien plus difficile de la nier.

On est assez bien d'accord pourtant pour reconnaître le travail de l'épiloguiste, mais non pour les attributions au hasid et au hakham.

Rappelons encore pour finir que les motifs sur lesquels s'appuient les critiques pour nier l'unité de l'Ecclésiaste, sont les suivants : les oppositions de pensées et de jugements sur un même sujet, difficilement admissibles chez un même auteur; les sauts brusques de pensées dans un écrit qui révèle cependant une certaine logique dans le

développement; des différences frappantes de formes littéraires entre les différentes parties.

La doctrine de l'Ecclésiaste.

Nous terminerons cette étude de l'Ecclésiaste en examinant d'un peu plus près sa doctrine sur les grands problèmes qui passionnent l'humanité et importent tant à son salut : sur Dieu, le sens de la vie, la règle de conduite, la sanction, l'immortalité de l'âme.

Dieu.

L'Ecclésiaste est très religieux. Rien que dans l'écrit fondamental, Dieu est mentionné au moins vingt-trois fois. Il affirme avant tout l'action constante de Dieu dans le monde : Dieu le gouverne en maître absolu au point qu'on peut dire qu'il fait toutes choses. En parlant de Dieu, Qohéleth, à l'exemple des Proverbes et de Job, et plus que l'Ecclésiastique et la Sagesse, se place à un point de vue philosophique, universaliste, et non spécifiquement israélite. Il ne tient pas compte des conceptions et des espérances propres à sa nation. Il est très respectueux de la divinité, ne la critique jamais, à l'encontre de beaucoup de chrétiens de nos jours, à cause des injustices et des contradictions qu'il voit dans le monde. Mais sa religion est froide, aucun élan de confiance ou d'amour ne la soulève, nous sommes loin de la piété de certains psaumes.

Le Sens de la vie.

La vie vaut-elle la peine d'être vécue? Est-elle capable de procurer le bonheur à l'homme? Tel est le problème essentiel qui préoccupe Qohéleth. Et voici la solution qu'il lui donne : Ni les plaisirs, ni les richesses, ni l'effort quel qu'il soit, ni la sagesse, ni même la vertu ne peuvent assurer à l'homme ici-bas la béatitude qu'il souhaite. Que faire donc, puisque enfin nous sommes embarqués sur le fragile esquif de l'existence? D'abord, ne poursuivre

avec trop d'ardeur, ou au prix d'un trop grand effort, aucun bien de ce monde; ensuite, recueillir sans tarder le peu d'avantages que ces biens nous offrent. S'ils ne suffisent pas à l'homme, il ne s'ensuit pas qu'il faille ne pas en user.

La Morale.

On en a conclu souvent que la morale de Qohéleth n'était pas très élevée, ni dans ses préceptes, ni dans ses motifs. Examinons-la donc d'un peu plus près. Mais d'abord constatons qu'il n'a pas voulu rédiger un code complet de morale. Il ne faut donc pas s'étonner de ne pas y rencontrer tous les préceptes ou toutes les raisons d'agir. On ne s'écarte d'ailleurs pas de la tradition juive, si ce n'est sur le point de la sanction que nous étudierons plus loin. Qohéleth connaît la distinction entre le bien et le mal, entre la justice et l'injustice (III, 16; IV, 1; V, 7; VII, 15; VIII, 9-10, 14; IX, 2). Il regrette que le bonheur ne soit pas réservé à la vertu et la souffrance au vice (VII, 15; 25; VIII, 10, 14; IX, 3). Il manifeste donc un grand amour et un grand zèle pour le bien. Que veut-on de plus? Mais on objecte les amères réflexions et les décevantes exhortations de VII, 16-18 : « Haec quoque vidi in diebus vanitatis meae : justus perit in justitia sua, et impius multo vivit tempore in malitia sua. Noli esse justus multum, neque plus sapias quam necesse est, ne obstupescas. Ne impie agas multum, et noli esse stultus ne moriaris in tempore non tuo. »

Ce n'est pas une règle générale qu'énonce Qohéleth au verset 16, mais un cas particulier. Il a vu tel juste périr et tel méchant durer. Ce phénomène l'étonne, c'est donc que normalement le juste devrait vivre et le méchant disparaître, le bien devrait être récompensé et le mal puni. Et il y a des cas où cette règle n'est pas appliquée. Mais ce juste ne meurt-il pas malgré la justice, et ce méchant ne vit-il pas malgré sa méchanceté? Si tel est le

sens du texte, on voit mieux comment ce qui arrive parfois est opposé à ce qui devrait être. Toutefois d'autres traduisent : tel juste meurt par suite de sa justice, tel méchant vit par suite de sa méchanceté. Il n'en résulterait pas que d'une façon générale la justice fait mourir et la méchanceté fait vivre; mais Qohéleth constaterait que dans certains cas l'excès de justice peut nuire, tandis qu'une certaine dose de méchanceté peut être profitable. Ce sens est recommandé, dit-on, par les versets suivants : ne sois pas juste à l'excès, ne soit pas méchant à l'excès. L'excès de justice peut ruiner un homme, et seul l'excès de méchanceté est nuisible à son auteur.

On pourrait admettre, à la rigueur, qu'aux yeux de Qohéleth, une certaine dose de méchanceté puisse être utile (Luc., xvi, 8), mais on ne peut concéder qu'il déconseille seulement l'excès du vice et paraisse en admettre la pratique modérée, mais est-ce bien le sens de ces paroles? D'abord, il ne dit pas que s'il arrive qu'un juste périsse, c'est à cause d'un excès de justice, et que si tel méchant vit, c'est à raison de sa modération dans la méchanceté. De tels cas doivent être très rares, et d'ailleurs Qohéleth n'a aucune explication des souffrances des bons (viii, 10, 14; ix, 2-3). Ce qui perce au contraire dans l'énoncé ci-dessus, c'est la défiance habituelle de Qohéleth à l'égard des résultats de la sagesse et de la justice : la justice ne fait pas vivre son client, et la méchanceté ne tue pas le sien. Cette défiance est appuyée sur l'observation personnelle, et l'on en déduit une double règle de conduite utilitaire. Aux justes qui, en réfléchissant sur leurs souffrances, seraient tentés de dire : si nous souffrons, c'est que nous ne sommes pas encore assez justes, jetons-nous donc à corps perdu dans la pratique de la vertu; Qohéleth, qui sait que la souffrance et la justice peuvent suivre la même voie, répond en moraliste avisé et pratique : soyez prudents, ne poussez pas la justice et la sagesse à l'excès, vous tomberiez dans la stupidité; en

voulant être trop sages, vous seriez insensés; le mieux est souvent l'ennemi du bien. Qohéleth sait jusqu'où peuvent conduire le scrupule et la surenchère en matière morale. Il est ennemi de cette sagesse sombre et morose qui se refuse toutes les joies et toutes les douceurs de la vie présente.

Par contre, aux méchants mal intentionnés qui, en constatant leur bonheur, en concluraient : Pécher n'en n'entraîne aucun inconvénient, donnons-nous-y à cœur joie, Qohéleth donne ce conseil : Ne sois pas méchant à l'extrême. Il ne s'agit pas, en effet, pour ces hommes, de se permettre un peu de mal, c'est chose déjà faite, mais de s'y livrer désormais sans mesure. Rien n'indique que l'Ecclésiaste veuille recommander ou tolérer certaines fautes. Quand saint Jacques conseille (1, 21) de rejeter l'*abundantiam malitiae*, on ne dira cependant pas qu'il exhorte d'aucune façon à la méchanceté. Il est bien vrai que c'est à la même personne que notre auteur recommande d'éviter l'excès de justice et de méchanceté, mais cela n'y fait rien. La constatation de l'absence de rétribution du bien et du mal ordinaires peut faire naître dans le même individu la tentation de se livrer au bien ou au mal sans mesure.

Retenons donc que la morale de Qohéleth est sage. Elle s'inspire surtout, sans doute, de raisons d'intérêt personnel, mais ne sont-ce pas pratiquement les plus puissantes? D'ailleurs, nous l'avons dit, l'Ecclésiaste n'a pas voulu écrire un traité de morale. Ses réflexions et ses constatations sont plutôt du domaine de la sagesse, laquelle embrasse toute la conduite de la vie. Or, l'on sait que les sages d'Israël donnent parfois aussi des conseils qui s'inspirent plus de l'habileté et de la ruse que de la simplicité et de la vertu.

La Sanction.

La sanction est le levier le plus puissant de la moralité. Sans elle pas d'ascèse véritable; grâce à elle, l'homme

pourra faire des efforts pour pratiquer la vertu et vaincre le vice. L'Ancien Testament, d'une façon générale, exhortait à la vertu par la perspective des récompenses terrestres; le Nouveau Testament, sans parler des autres stimulants, soutient notre recherche du bien et de la perfection par la certitude des récompenses célestes.

Que l'Ancien Testament, d'une façon générale, promît aux justes les biens de ce monde et aux méchants les châtiments temporels, cela ressort d'une multitude de textes (*Lev.*, XXVI, 3-45; *Deut.*, IV, 40; XXVIII; *Prov.*, II, 21-22; III, 2, 16, IV, 10; X, 2, 6; XI, 5-8, 19, 31; XII, 7; XV, 24 s.; XIX, 16, etc.; *Ps.*, I, 2-5; XXXI, 20-21; XXXIII, 18-19; XXXIV, 10-23; XXXVII, 1-2, 9-10, 18-19, 27-40; XLI, 2-4; LV, 19-24; XCII; CXII; CXXV; Tob. grec, IV, 7-11; XII, 9; XIV; *Eccli.*, I, 12-13; IX, 11-12; XI, 14; XII, 2; XL, 13-17; XLI, 5-13, etc.).

Quelle est la position de Qohéleth? En envisageant le problème de la sanction, il ne se place jamais au point de vue des attributs divins. Il n'examine pas si la justice et la sagesse de Dieu exigent une sanction. Il constate simplement que le gouvernement divin du monde est incompréhensible. Mais il se place au point de vue des intérêts de l'homme et, de ce chef, comprend tout le prix de la sanction. Qohéleth souffre de voir les injustices et les violences qui se commettent dans le monde (III, 16; IV, 1-3). Le malheur des justes et le bonheur des méchants est pour lui un désordre qui entraîne de graves conséquences, car ce spectacle encourage les hommes à mal faire (VIII, 10, 14; IX, 3). Il apprécie donc tout le prix de la sanction, mais existe-t-elle à ses yeux? Il constate que la rétribution ne se réalise pas sur terre (VII, 15; VIII, 10, 14; IX, 1-3), et, d'autre part, la mort ferme toutes les perspectives terrestres, sans en ouvrir aucune autre (V, 14-16; VI, 2-6; IX, 4-6, 10; XI, 8). Cependant, on ne peut pas dire que l'Ecclésiaste nie l'existence d'une sanction. D'abord, il note que le débauché au moins trouve

ici-bas la peine de ses désordres (VII, 17). En second lieu, quand il parle comme il le fait des sanctions terrestres ou ultra-terrestres, il s'exprime selon ce qui paraît aux regards des hommes (IX, 1-2), il ne prétend pas expliquer toute la réalité, il sait qu'une partie de celle-ci nous échappe, et affirme souvent l'existence d'un plan divin impénétrable aux investigations humaines (III, 11; VIII, 17; XI, 5). Qohéleth ne nie donc pas la sanction, il ne la voit pas s'exercer, il l'ignore et c'est cette ignorance, d'après lui, qui empêche la vertu elle-même d'assurer à l'homme le vrai bonheur ici-bas.

En parlant comme il le fait des sanctions terrestres, Qohéleth s'écarte du courant général de la tradition juive. Cependant, il n'est ni le premier, ni le seul en Israël à s'apercevoir de l'insuffisance des sanctions terrestres. Elle provoquait les moqueries des impies et les objections des croyants (MAL., II, 17; III, 13-15). Plusieurs psaumes décrivent le scandale des âmes religieuses à la vue du bonheur des méchants (*Ps.*, XXXVIII, XXXIX, XLIX, LXXIII, XCII). Le livre de Job surtout avait longuement agité le problème. Peut-on concilier ces affirmations contradictoires de nos Livres saints au sujet des sanctions temporelles? Oui, à condition de ne pas les rapporter toutes à la même époque et d'admettre une évolution dans le gouvernement providentiel à l'égard d'Israël. Ne pourrait-on pas concevoir les choses de la façon suivante : Au commencement de l'Alliance, et pendant une période assez longue que nous ne pourrions déterminer, Dieu, pour s'attacher plus fermement son peuple, intervint dans sa vie d'une façon visible par des sanctions terrestres non seulement collectives mais aussi individuelles. Quand il jugea la foi monothéiste assez ferme, Dieu retira insensiblement ses sanctions terrestres, dans le but de faire réfléchir les Israélites et d'amener un nouveau développement religieux. Pendant cette période, différents états d'esprit se font jour. Tandis que les

impies nient Dieu, les Juifs pieux ne doutent jamais de lui. Les uns continuent pendant quelque temps à croire encore aux sanctions terrestres, tout en se rendant compte des difficultés de la thèse. D'autres les nient, sans pour cela voir clairement l'au-delà. D'autres, enfin, dans le trouble et l'anxiété de leur âme, cherchent la solution et devinent les sanctions d'outre-tombe, soit en admettant la résurrection des justes et leur admission au royaume messianique, soit même en distinguant, dès après la mort, différentes conditions dans le schéol.

Cette solution nous est suggérée par Bossuet (*Discours sur l'Histoire universelle*, IIe partie, chap. XIX) : « Moïse était envoyé pour réveiller par des récompenses temporelles les hommes sensuels et abrutis. Puisqu'ils étaient devenus tout corps et tout chair, il les fallait d'abord prendre par les sens, pour leur inculquer par ce moyen la connaissance de Dieu, et l'horreur de l'idolâtrie à laquelle le genre humain avait une inclination si prodigieuse.

» Tel était le ministère de Moïse : il était réservé à Jésus-Christ d'inspirer à l'homme des pensées plus hautes, et de lui faire connaître dans une pleine évidence la dignité, l'immortalité et la félicité éternelle de son âme. »

En parlant comme il le fait de l'au-delà, Qohéleth ne s'écarte pas des données traditionnelles : Les Hébreux se sont fait pendant longtemps une idée fort sombre du séjour des morts et de l'état des âmes séparées, plongées dans une sorte d'engourdissement et incapables de louer Dieu (Is., XXXVIII, 18-19; *Ps.*, VI, 6; XXX, 10; LXXXVIII, 6, 11-13; CXV, 17; JOB, X, 21-22, etc.). Après l'Ecclésiaste encore, vers 190-180, l'Ecclésiastique s'en tient à l'ancienne conception d'un schéol dans lequel il n'y a pas de plaisir à attendre et où les âmes ne louent pas Dieu (XIV, 16; XVII, 22-27; XLI, 1-4). Une semblable idée n'est guère compatible avec l'espoir d'une récompense, et la survie de l'âme pour les anciens Hébreux est sans relation avec

la moralité de l'existence terrestre. Qohéleth n'a donc, sous ce rapport, introduit aucune innovation.

Plusieurs Pères de l'Église ont reconnu l'ignorance des juifs touchant les récompenses de l'autre vie. Les textes de saint Jérôme, de saint Augustin, de saint Jean Chrysostome ne laissent aucun doute à cet égard. Et au moyen âge, Pierre Lombard et saint Thomas marchèrent sur leurs traces. (Voir les textes dans CONDAMIN, *Revue biblique*, 1899, p. 500, note 3, et dans PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, 1912, pp. 179-181.) Cette ignorance, d'après Bossuet, aurait été voulue par Dieu pour empêcher les juifs de tomber dans l'idolâtrie et le culte des morts.

Voici un extrait du grand orateur, emprunté comme celui que nous avons rapporté plus haut au Discours sur l'histoire universelle (II^e^ partie, chap. XIX) : « Encore donc que les juifs eussent dans leurs Écritures quelques promesses des félicités éternelles, et que vers le temps du Messie, où elles devaient être déclarées, ils en parlassent beaucoup davantage, comme il paraît par les livres de la Sagesse et des Machabées; toutefois cette vérité faisait si peu un dogme universel de l'ancien peuple, que les Sadducéens, sans la reconnaître, non seulement étaient admis dans la synagogue, mais encore élevés au sacerdoce. C'est un des caractères du peuple nouveau, de poser pour fondement de la religion la foi de la vie future; et ce devait être le fruit de la venue du Messie. »

Mais l'Ecclésiaste se contente-t-il d'ignorer les sanctions futures, d'assigner un même sort après la mort au juste et au méchant, ne va-t-il pas plus loin, ne nie-t-il pas la survivance de l'âme? Il nous reste à examiner ce point difficile.

L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

La question est souvent traitée d'une façon très obscure, faute d'avoir déterminé au préalable quelle est cette immortalité de l'âme dont on recherche les traces

dans Qohéleth. S'agit-il de la survivance vague, inférieure à la vie sur terre, qui est celle de l'âme dans le schéol, d'après les conceptions juives? S'agit-il de la vie consciente et immortelle de l'âme séparée, capable de jouissance et de souffrance, en rapport donc avec les récompenses et les châtiments? Il semble que beaucoup d'auteurs catholiques pensent à cette dernière en examinant la position de l'Ecclésiaste. Cornely, Gietmann, Motais sont d'avis que Qohéleth a cru à l'immortalité de l'âme et à la rétribution future, bien qu'il n'énonce pas ces vérités avec la même netteté que le Nouveau Testament. Cajetan estime que Qohéleth a seulement voulu nier la possibilité de démontrer l'immortalité de l'âme par la seule raison, sans les lumières de la révélation. Condamin et Zapletal croient plutôt que Qohéleth hésite entre l'ancienne conception du schéol et les idées nouvelles plus consolantes qui préparaient la doctrine évangélique.

Quant aux commentateurs non catholiques, ils admettent pour la plupart que Qohéleth nie l'immortalité de l'âme au sens chrétien du mot. Siegfried soutient même qu'il la nie dans le sens d'une survivance quelconque de l'âme.

En se tenant à l'écrit fondamental, il n'est pas possible de nier que Qohéleth ignore une immortalité de l'âme en rapport avec les récompenses et les châtiments. Sa façon de parler du sort des bons et des méchants, du schéol et de la mort, de la vanité de la vie, paraît bien l'indiquer. S'il avait connu la vie consciente et immortelle de l'âme après le trépas, il n'aurait pas manqué de la mettre en rapport avec les inégalités d'ici-bas. D'autre part, il n'a pas révoqué en doute la survivance de l'âme, et l'affirme VI, 6 et IX, 10, mais cette survivance n'a rien de consolant et n'est pas de nature à soutenir le juste dans ses efforts.

Le texte le plus discuté est celui du chap. III, 18-21, que nous transcrivons d'abord d'après la Vulgate :

« Dixi in corde meo de filiis hominum, ut probaret eos Deus, et ostenderet similes esse bestiis. Idcirco unus interitus est hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio : sicut moritur homo, sic et illa moriuntur : similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius : cuncta subjacent vanitati, et omnia pergunt ad unum locum : de terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur. Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus jumentorum descendat deorsum? »

Dans le chapitre III, Qohéleth fait ressortir la vanité des efforts de l'homme et décrit les causes immédiates de sa misère; d'une part, le caractère d'incompréhensibilité et de nécessité du gouvernement divin, l'homme est livré aux événements (1-15); d'autre part, l'injustice et la méchanceté des gouvernements humains, l'homme est tyrannisé par ses chefs (16). Au total, la condition faite à l'homme n'est pas meilleure que celle de la bête (18). L'homme n'a aucun avantage sur l'animal puisque leur fin est pareille (19-21). Telle paraît bien être la suite des idées dans ce chapitre. L'assimilation de l'homme à l'animal semble se justifier après le sombre tableau des misères de l'homme tracé dans les versets 1-16.

Mais beaucoup d'auteurs ne se contentent pas d'envisager les versets 18-21 comme une déduction de tout le chapitre, ils veulent les rattacher immédiatement aux versets précédents. Ils traduisent le verset 18 : « J'ai dit dans mon cœur au sujet des fils des hommes : *cela arrive* afin que Dieu les éprouve et qu'ils voient qu'ils sont quant à eux des bêtes. » A quoi se rapporte *cela?*

Au verset 17, disent les critiques qui en admettent le caractère primitif : Dieu jugera le juste et le méchant car il y a un temps pour toute chose et pour toute œuvre. *Cela* représenterait le retard apporté par Dieu à l'exercice de sa justice. Les hommes sont soumis aux injustices; mais une sanction morale interviendra en temps opportun; le retard de la sanction a pour but de montrer que la

destinée de l'homme, si Dieu n'intervenait pas, serait en tout semblable à celle de l'animal (MOTAIS, CRAMPON).

Cette explication est difficilement admissible. D'abord, ce n'est pas le retard de l'intervention divine qui est exprimé au verset 17, mais plutôt l'espoir et la certitude du jugement divin. Et ce verset 17 n'est probablement pas de la même main que les autres versets. Il introduit l'idée de la sanction, étrangère à ce chapitre où il n'est pas question de la vertu dans ses rapports avec le bonheur, mais seulement du travail et de la sagesse. Le problème de la vertu sera traité dans les chapitres VII-IX avec lesquels notre verset 17 serait également en contradiction, car il n'y est pas parlé de sanction. Le verset 17 serait encore en contradiction avec le verset 22 du chapitre III, car si l'intervention divine est certaine, on ne peut conseiller à l'homme, comme seul profit à espérer de l'existence, de cueillir ici-bas toutes les joies possibles.

Ensuite, dans l'interprétation que nous examinons, l'assimilation de l'homme à l'animal, dans les versets 18-21, serait présentée comme conditionnelle et abstraction faite du jugement divin. Celui-ci aurait pour effet de différencier leur sort, de faire qu'ils ne vont pas au même lieu, que l'esprit des hommes monte, et celui des bêtes descend dans la terre. Mais si leur sort est naturellement le même, comment le jugement divin peut-il les diversifier? Et qu'adviendra-t-il du sort des méchants, restera-t-il le même que celui des bêtes?

Remarquons que le raisonnement de Qohéleth est général; il l'énonce indépendamment du jugement divin, pour tous les hommes et non seulement pour les justes. Son doute touchant la direction que prend l'esprit à la mort porte sur celui des bêtes aussi bien que sur celui des hommes. On ne peut rattacher le verset 18 au verset 17.

D'autres critiques, reconnaissant dans le verset 17 une insertion postérieure, veulent raccorder le verset 18 au verset 16 : *Cela* représenterait l'injustice et la méchan-

ceté des hommes. Dieu permettrait le règne de la violence pour montrer à l'homme qu'il n'est qu'un animal, que les choses se passent chez lui comme chez les animaux, qu'il n'a pas de rétribution à espérer, que la survivance de son âme n'est pas même certaine (SIEGFRIED).

Cette interprétation est à rejeter aussi. Elle s'appuie sur une traduction du verset 18 qui ne s'impose nullement, qui introduit assez arbitrairement dans le texte deux mots nouveaux : cela arrive. Elle fait intervenir la question de la rétribution qui n'est pas en cause dans ce chapitre. Qohéleth ne dit pas que l'homme est malheureux tout en ayant fait le bien, mais constate qu'il est livré aux événements et ne doit pas chercher d'appui parmi ses semblables. D'ailleurs, en doutant ici de la survivance de l'âme, Qohéleth serait en contradiction avec lui-même.

A la différence de Siegfried, le P. Durand (*Les rétributions de la vie future dans l'Ancien Testament*, 2e article, *Études*, 5 avril, 1900, pp. 43-45) voit dans cet état d'âme de Qohéleth un doute passé qu'il nous rapporterait en faisant sa confession. Ce ne serait nullement sa pensée actuelle, ni son jugement définitif qui serait à chercher à la fin du livre, XII, 7 : « Qohéleth se demande si l'homme vertueux peut au moins espérer pour une autre vie quelque compensation à l'injustice des choses présentes. Or, à cette question, il n'avait pas su donner alors une réponse catégorique et affirmative. » Mais nous avons déjà dit qu'en dehors du verset 17, il n'est pas question d'homme vertueux dans ce chapitre, ni de compensation à chercher aux injustices. Le problème agité est le suivant : Que revient-il à l'homme de son travail? Il est soumis aux événements, aux injustices et aux méchancetés des autres hommes, bref son sort ne vaut pas mieux que celui des animaux, ils ont la même vie et un sort final égal.

D'après le P. Condamin (*Études sur l'Ecclésiaste*, *Revue biblique*, 1900, pp. 369-372), il s'agit bien d'un

doute présent et actuel de Qohéleth, seulement ce doute ne porte pas sur la survivance de l'âme qu'il admet en plusieurs endroits, mais sur l'état de l'âme après la mort. Il ignore où va l'âme séparée du corps. Opposés à la doctrine traditionnelle qui plaçait en bas le séjour des morts, les mots « qui sait si l'âme de l'homme monte » offrent l'expression d'un doute entre deux alternatives : L'âme descendra-t-elle au schéol ou montera-t-elle quelque part en haut? Mène-t-elle une existence qui ne vaut guère mieux que la disparition des bêtes, ou une existence plus sereine lui est-elle réservée dans une région supérieure? Qui le sait?

On comprend, dit-il encore (*Revue biblique*, 1899, p. 501), qu'un auteur inspiré vivant à une époque où le dogme religieux sur les destinées de l'âme se développait, ait hésité entre l'ancienne conception du schéol et les idées nouvelles plus consolantes qui préparaient la doctrine évangélique. L'Ecclésiaste a pu en plusieurs endroits parler du schéol suivant les données traditionnelles; ailleurs proposer sous une forme dubitative l'idée neuve d'une âme séparée qui monte là-haut après la mort; enfin dans sa conclusion envoyer l'âme tout simplement entre les mains de Dieu sans marquer l'endroit. Le P. Zapletal, dans son Commentaire sur Qohéleth, tient à peu près le même langage. Ces auteurs se gardent de dire que dans XII, 7, Qohéleth a connu l'immortalité bienheureuse; s'il l'avait connue, son livre n'aurait plus de raison d'être, si ce n'est comme confession et l'on reviendrait à la théorie du P. Durand. Condamin remarque que, dans XII, 7, Qohéleth envoie l'âme à Dieu sans marquer l'endroit. Mais l'envoyer à Dieu, c'est marquer l'endroit, c'est l'envoyer en haut, au ciel, c'est l'opposé de la descente au schéol. Pour être logique, il faudrait admettre que Qohéleth, à la fin de son livre, trouve la conclusion, mais alors ce livre, même réduit à l'écrit fondamental, n'est pas exempt de contradictions.

Frappés de ces difficultés, quelques auteurs récents ont cherché la solution dans une autre voie. Ils se sont demandé si Qohéleth parlait bien de l'âme en cet endroit. On remarque que pour désigner l'âme en tant qu'elle subsiste après la mort, la bible emploie exclusivement le mot *nephech ;* or ici, nous avons le mot *rouah*, souffle. Sans doute, ce mot est parfois employé pour désigner un esprit individuel, même humain, mais d'ordinaire il désigne le souffle vital commun à l'homme et aux bêtes, souffle impersonnel, divin, qui fait vivre le composé humain et le corps animal. Ne serait-ce pas le sens que nous aurions dans *Eccl.*, III, 19, 21? On nous objectera que c'est admettre la trichotomie, que c'est éviter une erreur pour tomber dans une autre. Pas précisément. L'homme serait composé de corps et d'âme. A la mort, le corps va au tombeau et tombe en poussière, et l'âme va au schéol. Mais ce composé humain est vivant, et cette vie qui l'anime est considérée par les auteurs bibliques comme un souffle divin (*Gen.*, II, 7). A la mort, ce souffle retourne vers Dieu qui le rappelle à lui, le composé humain se dissout, mais la néphech continue à subsister au schéol. L'animal, sous ce rapport, est égal à l'homme : son souffle de vie vient de Dieu aussi. Anciennement, on croyait que le souffle de la bête, comme celui de l'homme remontait à Dieu. A l'époque de Qohéleth, on faisait une distinction entre les deux. Au chapitre III, 21, Qohéleth se demande si cette distinction est justifiée, et au chapitre XII, 7, il fait tout simplement remonter à Dieu le souffle de l'homme.

Quand Qohéleth assimile l'homme à la bête, il ne parle pas de l'âme qui va au schéol, cette survivance n'ajoutant rien au bonheur de l'homme et ne lui donnant aucun avantage sur l'animal.

Cette explication, que nous avons résumée d'après Podechard, n'attribue à Qohéleth aucune négation de l'immortalité ou de la survivance de l'âme, aucune con-

tradiction entre III, 21 et XII, 7 et tous les endroits où Qohéleth parle du schéol.

Notre conclusion sera donc que l'Ecclésiaste a ignoré l'immortalité de l'âme au sens chrétien du mot. Mais n'ayant jamais nié ou révoqué en doute sa survivance, il n'a pas fermé la voie aux développements ultérieurs de la doctrine de la rétribution.

Nous avons examiné la doctrine de l'Ecclésiaste sur Dieu, sur la vie, sur la morale, sur la sanction, sur l'immortalité. On peut voir ce que valent les objections d'incrédulité, de scepticisme, de pessimisme, d'épicurisme et d'égoïsme si souvent formulées contre Qohéleth.

LE CANTIQUE DES CANTIQUES

Il est deux livres bibliques dont les noms sont sans cesse rapprochés l'un de l'autre : le Cantique et l'Ecclésiaste. Leur condition extérieure présente plus d'une analogie. Dans nos bibles, ils figurent côte à côte; dans l'Ancien Testament hébreu, ils sont tous deux au nombre des rouleaux. A propos de l'un comme de l'autre, le nom de Salomon est prononcé. Enfin, chacun d'eux est unique en son genre dans le recueil biblique et leur présence parmi les écrits sacrés a soulevé les mêmes incidents. Mais pour peu qu'on les envisage en eux-mêmes, on constate au contraire le plus éclatant des contrastes. L'Ecclésiaste reconnaît et proclame l'inanité des jouissances et promène sur l'univers un regard mélancolique et découragé; le Cantique, en vue d'une signification supérieure, chante les joies et les tribulations de l'amour.

Malgré toutes les recherches, le Cantique reste toujours une œuvre mystérieuse qui suscite de nombreux et difficiles problèmes: date de composition, analyse, caractère littéraire, signification générale. Qu'est-ce que le Cantique des cantiques, quelle est sa nature, quel est son but? Cette dernière question est des plus importantes, car de sa solution dépend en grande partie l'interprétation même du livre. En outre, tous ces problèmes sont, dans une certaine mesure, solidaires les uns des autres, si bien qu'il est déjà malaisé de déterminer l'ordre dans lequel il faut les traiter. Nous dirons un mot de la canonicité du Cantique et de son authenticité; nous en ferons connaître le contenu et nous examinerons les différentes hypothèses formulées touchant le genre littéraire du poème; enfin nous rechercherons quel est le sens du

Cantique et la raison de son admission dans la collection des livres inspirés.

La Canonicité du Cantique.

De par son titre, le Cantique nous apparaît comme une poésie lyrique, une sorte de cantilène ou de mélopée, de déclamation rythmée. Mais ce n'est pas un chant quelconque, c'est le plus beau, le plus parfait, le plus excellent des cantiques : c'est le Cantique des cantiques. On sait que par cette tournure, les Hébreux ont l'habitude d'exprimer le superlatif, comme dans les locutions, le Saint des saints, le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, le serviteur des serviteurs, la vanité des vanités, les cieux des cieux, etc. Le titre est donc déjà un hommage rendu à la supériorité de ce poème sur tous les autres. De fait les rabbins juifs lui ont décerné les plus grands éloges : « Le monde entier, s'écrie le célèbre rabbi Akiba, au IIe siècle, ne vaut pas le jour où le Cantique des cantiques fut donné à Israël. Tous les hagiographes sont saints, mais le Cantique est sacro-saint. Il est entre les autres comme un pain fait de la fleur de la farine des autres. » Cependant de semblables protestations laissent deviner des doutes et des objections qui n'avaient peut-être pas encore complètement disparu au temps d'Akiba. Ne commence-t-il pas lui-même la citation reproduite plus haut par ces mots : « A Dieu ne plaise ! aucun Israélite n'a jamais douté que le Cantique ne rende les mains impures (c'est-à-dire, ne soit un livre sacré). » Nous avons d'ailleurs d'autres traces de doutes anciens émis à l'égard de certains livres bibliques.

« Au commencement, dit R. Nathan, il y eut des gens qui dirent : Les Proverbes, le Cantique des cantiques et l'Ecclésiaste doivent être cachés (c'est-à-dire, détournés de l'usage public, mis au rang des apocryphes), parce qu'ils contiennent des paraboles et n'appartiennent pas aux hagiographes. Et ils se résolurent à les cacher, jusqu'à

ce que vinrent les gens de la Grande Synagogue. » Et R. Juda disait : « Le Cantique rend les mains impures; mais l'Ecclésiaste est contesté. » Ces disputes de rabbins semblent devoir remonter au début de notre ère. Les deux écoles en présence étaient celles d'Hillel et de Schammaï. Outre l'Ecclésiaste qu'on jugeait peu d'accord avec lui-même, les Proverbes qu'on accusait également de contradiction dans certains de leurs passages, le Cantique qu'on jugeait trop profane, les livres d'Esther et d'Ézéchiel furent également contestés, celui-ci parce que trop obscur ou en contradiction avec la Loi, celui-là parce que le nom de Dieu en est absent. Ananie, fils d'Ézéchias, fils de Gaion, passe pour avoir répondu aux difficultés vers l'an 32 de Jésus-Christ. Cependant le Talmud nous signale encore des traces de résistance vers l'an 56 de notre ère, au moins au sujet de l'Ecclésiaste, de la part de l'école de Schammaï. Une décision solennelle intervint vers la fin du 1er siècle après Jésus-Christ. Dans une assemblée de rabbins tenue à Jamnia vers l'an 90 de notre ère, l'école d'Hillel fit décider que l'Ecclésiaste et le Cantique souillaient les mains, c'est-à-dire qu'ils étaient saints et devaient être maintenus dans la troisième partie du canon parmi les hagiographes. Si cette décision ne fut pas tenue comme obligatoire absolument, elle dut cependant exercer une grande influence et contribuer à affermir la canonicité de ces livres.

Si l'on discute, au début de notre ère, le maintien du Cantique dans le recueil biblique, il faut sans doute reporter à une époque antérieure la reconnaissance au moins tacite de la canonicité de ce livre. A quand remonte-t-elle? C'est ce qu'il est impossible de déterminer.

Le Cantique n'est pas cité dans le Nouveau Testament; on ne peut en conclure qu'il n'était pas compté à cette époque parmi les saintes Écritures, car Notre-Seigneur et les apôtres ne mentionnent pas davantage les Juges, Ruth, Esther, l'Ecclésiaste, Esdras et Nahum. Le contenu

de ces livres n'avait que peu ou pas de rapport avec l'enseignement des auteurs sacrés. Par contre le Cantique paraît bien compris parmi les quatre livres d'hymnes que l'historien juif Josèphe énumère à côté des cinq livres de Moïse et des treize livres des Prophètes (*Contra Apionem*, I, 8). Et ces livres étaient certainement tenus pour inspirés, car « on inculque, dit-il, à tous les juifs, aussitôt après leur naissance, qu'il faut croire que ce sont là des ordres de Dieu, qu'il faut les observer, et, s'il est nécessaire, mourir volontiers pour eux ». Le Cantique était considéré par la plupart des juifs comme un livre divin, au moins au début de l'ère chrétienne.

Dans l'Église jusqu'à la Réforme, on ne rencontre guère que Théodore de Mopsueste (350-428) qui ait nié l'inspiration du Cantique, et l'ait expliqué dans un sens exclusivement matériel comme chantant le mariage de Salomon avec la fille du roi d'Égypte. Il ne voyait d'ailleurs dans le saint livre que des rapsodies de cabaret, des chansons de table, des contes de vieilles femmes qu'on ne saurait lire sans bailler et sans un mortel ennui. Son opinion, combattue par Théodoret, fut ensuite condamnée par le cinquième concile œcuménique. Les protestants eux-mêmes reconnurent l'aurorité divine du Cantique et Chastillon fut chassé de Genève par Calvin pour l'avoir attaquée. Pour les rationalistes modernes, qui nient l'inspiration des saintes Écritures, la question de l'admission du Cantique au canon ne présente plus qu'un intérêt historique. Ils se bornent à rechercher pour quelle raison ce livre étrange a pu être considéré comme inspiré.

L'authenticité du Cantique.

Ainsi qu'il arrive souvent pour les psaumes, le titre du Cantique renferme quelque obscurité. Quel est le sens exact de la préposition hébraïque *lamed* qui se trouve devant le nom de Salomon? Indique-t-elle l'auteur du poème et faut-il traduire : Cantique des cantiques,

lequel est de Salomon? Ou bien désigne-t-elle l'objet ou le sujet ou le destinataire du Cantique? Quoi qu'il en soit, les juifs et les Pères de l'Église l'ont entendue dans le sens du *lamed auctoris;* ils ont accepté la valeur de ce titre et ont vu dans Salomon l'auteur du cantique.

Il existe une tradition en faveur de l'origine salomonienne du Cantique, et cette tradition fut acceptée par bon nombre de protestants conservateurs et par la plupart des exégètes catholiques. Cependant, aujourd'hui, les critiques non catholiques l'ont abandonnée, ainsi que plusieurs commentateurs catholiques récents comme le P. Zapletal et le P. Joüon, et ceux qui s'y rallient encore reconnaissent volontiers que cette tradition n'a pas force de loi pour les auteurs catholiques. « Il ne faut pas l'oublier d'ailleurs, dit Crampon (*La sainte Bible*, t. IV, p. 417), la question d'authenticité n'est pas de première importance. lCe qui est capital pour nous c'est de connaître que le ivre est inspiré; cette affirmation de la canonicité est tout à fait indépendante de l'autre, et il est bon de l'en distinguer soigneusement. » Et le cardinal Meignan, qui défend l'origine salomonienne du Cantique, s'exprime de même (*Salomon*, p. 399) : « Cependant, comme le Concile de Trente n'a pas voulu supprimer toute liberté des conjectures à cet égard, nous nous référons à la sage opinion du commentaire du Cantique des cantiques attribué à saint Thomas : « Il nous paraît excessif, dit-il, » d'attribuer une importance de premier ordre au résultat » des recherches des causes instrumentales de la sainte » Écriture. Car, dès qu'il est constaté que le livre est » inspiré par le Saint-Esprit, il importe peu de dire le » nom de l'auteur qui lui a servi de simple instrument. » Que si on incrimine notre manière de voir et notre » indifférence à cet égard, pour échapper au reproche, » nous dirons que Salomon a écrit le Cantique et qu'il en » a été la cause instrumentale. »

Nous attachons beaucoup plus d'importance aux ques-

tions d'auteur et de date dont la solution jette souvent une si vive lumière sur le contenu même du livre; mais nous avons seulement voulu montrer par ces citations la liberté du catholique en traitant de l'origine humaine du Cantique.

Même en admettant que le titre soit aussi ancien que le livre, et qu'il doive s'entendre d'une attribution de celui-ci à Salomon, il peut encore très bien s'expliquer par une fiction littéraire, exactement comme pour l'Ecclésiaste et la Sagesse.

En faveur de l'origine salomonienne du Cantique, on fait valoir, en dehors du titre et de la tradition, la mention de Salomon dans III, 7, 9, 11 et VIII, 11-12, et des indices historiques, géographiques, psychologiques et littéraires qui feraient ressortir la parfaite convenance de l'œuvre avec l'époque et le caractère du grand roi. Les brillantes qualités de style, la richesse et l'extravagance des images, la variété et la précision des descriptions, les références géographiques, les connaissances étendues en histoire naturelle, tout cet ensemble viendrait admirablement confirmer l'indication qui se trouve en tête du livre.

Ce n'est pas le lieu de développer plus longuement ces arguments; indiquons plutôt brièvement les raisons qu'opposent les adversaires de l'authenticité.

La présence du nom de Salomon dans le titre pourrait être de date tardive, et avoir été suggérée par les allusions à Salomon qui se trouvent dans le corps de l'écrit. Or celles-ci pourraient être figurées et ne pas viser personnellement le fils de David. Salomon représentait la plus parfaite image du prestige royal. Appeler quelqu'un de ce nom, c'est lui faire le plus grand honneur, et l'on sait qu'il est de coutume, de nos jours encore, en Orient, de décerner aux nouveaux mariés les titres de roi et de reine. Il est bien vrai que Salomon, d'après *III Reg.*, IV, 32 a composé mille cinq cantiques, et cette notice a pu faciliter l'attribution à Salomon du Cantique des cantiques, mais

d'autre part, les sujets traités par le roi-poète, à en juger par le verset 33, appartenaient à un tout autre domaine que celui des chants d'amour. D'ailleurs, ajoute-t-on, la façon dont il est parlé de Salomon dans *Cant.*, VIII, 11-12, prouve clairement qu'il n'est pas l'auteur du chant : « Salomon avait une vigne à Baal-Hamon; il remit la vigne à des gardiens et pour son fruit chacun doit lui payer 1,000 sicles d'argent. La vigne qui est à moi, j'en dispose : à toi Salomon les 1,000 sicles et 200 aux gardiens, de ses fruits. » D'un autre côté, le Cantique ne fournit aucun indice positif qui nous invite à le rattacher à l'époque salomonienne. L'élément religieux en est absent, il n'y est fait mention d'aucun événement historique, et les quelques noms de lieux qu'on y rencontre peuvent tout au plus nous suggérer dans quelle région de la Terre sainte il faudrait placer le berceau du Cantique.

Enfin, et c'est l'argument principal, la langue dans laquelle est écrit le Cantique, trahirait une époque postérieure à celle de Salomon. Les araïnaïsmes y sont fréquents, on y rencontre aussi des mots exotiques. Le pronom relatif employé dans le titre est celui qu'on rencontre habituellement dans les textes hébraïques, tandis que le Cantique ne s'en sert jamais et le remplace par un pronom équivalent, qui, à peu d'exceptions près, est propre aux écrits de date tardive. On y rencontre des mots persans comme *égoz*, noix (VI, 11 : verger planté de noyers), *pardés*, paradis (IV, 13) qui ne revient plus dans l'Ancien Testament en dehors des livres récents de Néhémie (II, 8) et de l'Ecclésiaste (II, 5). La mention du nard (I, 12; IV, 13 s.), originaire des Indes et probablement introduit en Palestine par les Perses, ne nous permettrait pas non plus de remonter plus haut que l'époque de la domination perse. On ne peut guère s'appuyer, pour déterminer la date, sur la présence des mots *karkom*, safran (IV, 14), *schèsch*, marbre (V, 15) ou *appiryon*, palanquin, litière (III, 9). Il est bien vrai que ce terme a

été traduit dans les Septante par le mot grec φορεῖον qui lui ressemble beaucoup et a le même sens; il n'est cependant pas prouvé que ce soit un mot grec; on l'a rapproché aussi du sanscrit parjañka. Du reste, certains auteurs considèrent le morceau III, 7-11 comme ayant une autre provenance que le reste des pièces du recueil auquel il aurait été ajouté après coup. L'emploi d'un mot grec ne serait donc plus un indice de postériorité pour l'ensemble du livre.

Le P. Joüon (*Le Cantique des cantiques*, Paris, 1909) se déclare convaincu par ces arguments. Pas plus que la Sagesse ou l'Ecclésiaste, le Cantique n'a été rédigé par Salomon. « Il me paraît probable que le poème a été composé ou à la fin de l'exil ou peu de temps après le retour : l'auteur a pu aussi bien l'écrire en Babylonie qu'en Palestine. » (P. 92.)

D'autres critiques le placent plus tard encore, dans la période grecque, ou même entre 200 et 100, mais sans apporter de raison suffisante. Le problème de l'unité du Cantique vient d'ailleurs compliquer singulièrement les questions de date et d'auteur. Si nous sommes en présence d'une collection de chants, il se pourrait que plusieurs d'entre eux soient très anciens, et se soient transmis oralement avec des modifications plus ou moins importantes, pendant plusieurs siècles, avant d'être fixés par écrit. C'est ainsi qu'à cause de la mention de Thirsa, l'éloge de l'épouse dans VI, 4-7 pourrait remonter à une haute antiquité : « Tu es belle, mon amie, comme Thirsa, charmante comme Jérusalem. » (VI, 4.) Thirsa fut la capitale du royaume du Nord avant Omri qui bâtit Samarie et en fit la résidence royale. La mention de cette ville, en parallélisme avec Jérusalem, ne révèle-t-elle pas une date très ancienne, antérieure à Omri? Rappelons que la même considération servait autrefois d'argument à Renan contre l'origine salomonienne du Cantique. Mais strictement parlant, la comparaison de la fiancée à

Thirsa ne prouve rien, ni contre l'attribution du Cantique à Salomon, ni en faveur de sa composition à une époque antérieure à Omri, car avant de devenir la capitale du royaume du Nord, comme après avoir cessé de l'être, cette localité, dont le site n'a pu d'ailleurs jusqu'ici être déterminé avec certitude, pouvait jouir d'une grande renommée de beauté, et son nom même qui signifie *la gracieuse*, l'indiquait assez naturellement pour exprimer les charmes de l'épouse.

Nous ne connaissons donc rien de précis touchant l'auteur et la date du Cantique. Dans sa forme actuelle, il ne paraît pas antérieur au v^e^ siècle, ni postérieur au III^e^.

Analyse du Cantique.

L'analyse du Cantique présente de grandes difficultés et de grandes diversités. Elle est conditionnée par l'opinion qu'on se fait de l'unité du poème et de son genre littéraire. Le texte lui-même ne fournit pas assez de points de repère pour qu'on puisse déterminer avec certitude les divisions et le plan. Y a-t-il d'ailleurs un plan et ne sommes-nous pas en présence d'une collection de chants? Aussi rencontre-t-on chez les commentateurs qui se sont occupés du Cantique les analyses les plus différentes.

En voici quelques exemples. Cornelius a Lapide et le cardinal Meignan le partagent en cinq parties, en reconnaissant que ces divisions ne s'imposent pas, qu'elles n'ont d'autre but que de ménager certains repos au lecteur.

Kaulen, Pelt et Munz y distinguent six scènes différentes et ne proposent leur analyse que comme un essai : I, 2-II, 7 : première rencontre et naissance de l'amour, les fiançailles; II, 8-III, 5 : recherche réciproque des fiancés, développement de l'amour; III, 6-V, 1 : les épousailles; V, 2-VI, 10 : les souffrances de l'amour; VI, 11-VIII, 4, les joies de l'amour; VIII, 5-14 : introduction de l'épouse dans la maison de l'époux.

Selon Bossuet et beaucoup d'exégètes après lui, le Cantique est composé de sept chants correspondant aux sept jours de fête par lesquels les Hébreux célèbraient leurs noces. Crampon et Siegfried partagent le livre en dix chants, Haupt en douze, Baudissin en quinze, Reuss en seize et Budde en vingt-trois. Nous pourrions continuer cette nomenclature sans utilité. L'analyse de Budde morcelle sans doute trop le Cantique qui ne compte en tout que cent seize versets. Elle offre cependant l'avantage d'en faire bien ressortir le contenu et c'est d'elle que nous nous inspirerons en signalant en même temps quelques passages spécialement lyriques.

1. Chant de l'épouse à son époux (I, 2-4).
2. Éloge de l'épouse prononcé par elle-même (I, 5-6).

Je suis noire, mais je suis belle, filles de Jérusalem,
Comme les tentes de Cedar, comme les pavillons de Salomon.
Ne considérez pas mon teint hâlé, c'est le soleil qui m'a [brûlée :
Les fils de ma mère se sont irrités contre moi;
Ils m'ont envoyée garder les vignes,
Et ma propre vigne je ne l'ai pas gardée.

3. Le rendez-vous au pâturage (I, 7-8).
4. Dialogue des époux (I, 9-17).
5. Nouveau dialogue (II, 1-3).
6. L'épouse chante l'amour (II, 4-7).
7. Le printemps, saison des fiançailles (II, 8-14).

Car voici que l'hiver est fini,
La pluie a cessé, a disparu.
Sur notre terre, les fleurs commencent à paraître;
Le temps des chants est arrivé;
La voix de la tourterelle se fait entendre;
Le figuier pousse ses bourgeons;
La vigne en fleur exhale son parfum;
Lève-toi, mon amie, ma belle, et viens.

8. Chant humoristique des jeunes filles (II, 15).
9. Chant de l'épouse (II, 16-17).

10. Rêve d'amour (III, 1-5).
11. Le trône nuptial et le cortège de l'épouse (III, 6-11).
12. L'époux vante la beauté de l'épouse (IV, 1-11).
13. L'épouse est comparée à un jardin (IV, 12-V, 1).

C'est un jardin fermé que ma sœur, mon épouse,
Une source close, une fontaine scellée,
Un jardin où croissent les grenadiers, avec les plus beaux fruits,
Le cypre et le nard, le nard et le safran,
La cannelle et le cinnamome et tous les arbres odorants,
La myrrhe et l'aloès et toutes les plantes embaumées.

14. La beauté de l'époux chantée par l'épouse (V,2-VI, 3).
15. L'époux célèbre les charmes de l'épouse (VI, 4-9).
16. Chant accompagnant la « danse des camps » (VI, 10-VII, 6).
17. Chant de l'époux (VII, 7-10).
18. Le printemps de l'amour (VII, 11-14).

Viens, mon bien-aimé, sortons dans les champs,
Passons la nuit au village.
Dès le matin nous irons aux vignes,
Nous verrons si elles bourgeonnent,
Si les fleurs se sont ouvertes, si les grenadiers ont fleuri.

19. Chant de l'épouse (VIII, 1-4).
20. La puissance de l'amour (VIII, 5-7).

Mets-moi comme un sceau sur ton cœur,
Comme un cachet sur ton bras;
Car l'amour est plus fort que la mort,
Jaloux, inflexible comme l'enfer.
Ses ardeurs sont des flèches de feu, une flamme de Jahvé.
Les grandes eaux ne peuvent l'éteindre,
Ni les fleuves le submerger.
Qu'un homme donne pour l'amour toutes ses richesses,
Il ne recueillera que la confusion.

21. Les soucis des frères de l'épouse (VIII, 8-10).
22. Les deux vignes (VIII, 11-12).
23. Deux fragments détachés (VIII, 13-14).

Tel nous apparaît le Cantique : dans sa partie essentielle, un dialogue entre l'époux et l'épouse où l'on célèbre leurs charmes, où l'on chante leur amour. Ces chants ne se suivent pas dans un ordre bien strict, mais ils nous sont peut-être parvenus à l'état fragmentaire; ils ont peut-être subi aussi des transpositions accidentelles ou voulues.

Il est un psaume qui présente avec le Cantique les plus frappantes analogies et nous en offre comme un raccourci. C'est le psaume XLV (*Vulgate*, XLIV), épithalame royal : le roi prend une épouse invitée à oublier son pays et sa famille et en attend des enfants. On en connaît ni l'auteur, ni la date, et son interprétation soulève les mêmes problèmes que celle du Cantique. A cause de ces ressemblances, on nous permettra de le transcrire ici d'après la traduction de Podechard (*Revue biblique*, janvier 1923, pp. 29-30 :

Dans mon cœur fourmillent les paroles joyeuses :
Si je dis un poème au roi,
Ma langue sera le calame d'un scribe rapide.

I

Tu es le plus beau des fils des hommes,
Ta grâce est répandue sur tes lèvres,
Vraiment, Jahvé t'a béni à jamais.
Ceins ton glaive à ton côté, héros,
Dans ton éclat et ta splendeur, élance-toi sur ton char
Pour la cause de la fidélité, en faveur du droit.

Avec ton arc, ta droite fera voir des merveilles :
Tes flèches sont aiguës, des peuples sont sous tes pieds,
Ils tomberont découragés, les ennemis du roi.

Ton trône subsistera toujours et à jamais :
C'est un sceptre d'équité que le sceptre de ta royauté,
Tu aimes la justice et tu hais l'iniquité.
Aussi Jahvé, ton Dieu, t'a oint

De parfums de fête plus que tes compagnons :
Tous tes vêtements ne sont que myrrhe et aloès.

II

Des palais d'ivoire, les harpes te charment,
Les filles de roi viennent au devant de toi;
La reine se place à ta droite, parée de l'or d'Ophir.

Écoute, ma fille : regarde et prête l'oreille,
Et oublie ton peuple et la maison de ton père,
Car le roi est épris de ta beauté.
Puisqu'il est ton seigneur, soumets-toi à lui
Et les Tyriens, avec des présents, brigueront ta faveur,
Les plus riches peuples, avec tous objets précieux !
A cette fille de roi, pierreries sur montures d'or,
Pourpre et azur font une robe diaprée;
Elle est conduite chez le roi, les jeunes filles à sa suite,
Ses compagnes amenées par elles
Sont conduites dans les réjouissances et la jubilation :
Elles entrent dans le palais royal.

A la place de tes pères, tu auras des fils :
Tu les établiras princes par toute la terre.
Ils rappelleront ton nom dans toutes les générations.

Unité et genre poétique du Cantique.

Les divers essais d'analyse du Cantique, disions-nous, proviennent en grande partie de l'opinion qu'on se fait touchant son unité et son genre littéraire.

Le Cantique nous apparaît comme une collection de petits poèmes, une succession de chants d'amour souvent dialogués. Mais sont-ils groupés systématiquement, d'après un plan reconnaissable et dans un ordre logique, ou bien n'ont-ils d'autre unité que leur destination commune? Il est manifeste, dit-on, que les diverses sections du livre manquent de liaison et font l'effet de fragments isolés. La scène se passe tantôt à Jérusalem, tantôt dans les champs; ici l'époux est roi, ailleurs on nous le montre

gardant les troupeaux. Les répétitions ne sont pas rares : II, 6 revient dans VIII, 3; II, 7, dans III, 5 et VIII, 4; IV, 1-7 reparaît avec certaines divergences dans VI, 4-7. D'autre part, les chants ont non seulement le même objet, ils ont aussi la même inspiration et la même facture, les mêmes images et les mêmes expressions. Il faut donc leur reconnaître une certaine unité. Est-elle le fait d'un auteur unique, ou d'un rédacteur qui aurait plus ou moins coordonné des *membra disjecta?*

Richard Simon est souvent considéré comme le premier adversaire de l'unité du Cantique. Ce serait à tort d'après le cardinal Meignan (*Salomon, son règne, ses écrits*, Paris, 1890, p. 392) : On a lu dans son texte : « On a peine à distinguer les *auteurs*. » Avec les meilleures éditions, il faut lire « les *acteurs* », ce qui est loin de contredire à l'unité de l'ouvrage. Richard Simon a voulu dire : « Le nom des acteurs ne se trouvant pas indiqué avant les paroles qu'ils récitent, le Cantique devient difficile à expliquer. » Quoi qu'il en soit, Herder (*Lieder der Liebe*, 1778) représenta le Cantique comme un recueil de chants détachés, une anthologie de poèmes lyriques. Reuss (*Ancien Testament*, V. *Le Cantique*, Paris, 1879), qui y voit aussi une collection de chants d'amour et y distingue seize morceaux de dimensions très inégales, maintient cependant l'unité d'auteur et voudrait même y retrouver un plan : « Les uns veulent y voir un recueil de poésies détachées, tandis que les autres prétendent y reconnaître une pièce unique et dont toutes les parties sont reliées entre elles par un lien indissoluble. On peut dire que cette dernière conception tend à prévaloir de plus en plus, quoique l'autre trouve encore quelques défenseurs dont l'autorité scientifique et littéraire lutte sans grand succès, peut-être aussi sans trop d'adresse, contre celle de la majorité qui compte dans ses rangs les hébraïsants les plus renommés de notre époque. »

Défendue contre Herder par Rosenmüller en 1830, et

contre ses contradicteurs plus récents par Castelli en 1892, l'unité d'auteur et de plan du Cantique rencontre aussi des partisans convaincus dans tous ceux qui veulent y reconnaître un véritable mélodrame, composé pour le théâtre, avec une action, une intrigue, des péripéties, un dénouement. Il y aurait non seulement une suite et une liaison, mais une réelle progression dans cette série de dialogues. L'idée semble remonter à Origène, aux yeux de qui, d'après saint Jérôme, le Cantique serait un « carmen nuptiale in modum dramatis conscriptum ». Elle fut reprise par l'abbé Cotin en 1662, par Wachter en 1722 et brillamment développée par Jacobi en 1771 (*Das durch eine leichte und ungekünstelte Erklärung von seinen Vorwürfen gerettete Hohelied*). Beaucoup de critiques de marque s'y sont ralliés : en France, Renan et Bruston; en Angleterre, Driver et Adeney; en Allemagne, Ewald, Delitzsch, Stickel, Oettli, König, Rothstein, etc. Voici quel serait, d'après plusieurs d'entre eux, le thème fondamental de ce drame :

Une jeune vigneronne, qui se trouvait seule dans les riantes campagnes d'Engaddi, est rencontrée par Salomon et sa suite. Le roi, à sa vue, est épris de sa beauté. Par ses ordres, la jeune fille est enlevée à son village et introduite de force dans le harem du roi. Restant étrangère à ce qui l'entoure, malgré les séductions du sérail, elle garde toutes ses pensées pour un amant qu'elle a laissé au village. En vain, Salomon lui promet des parures et lui fait des compliments sur sa beauté. Aux flatteries de Salomon, elle répond en louant, non les qualités du monarque, mais celles de son berger. Pendant l'absence du roi, elle s'abandonne à l'espoir de revoir son amant. Elle le revoit en effet, non pas une fois, mais aussi souvent qu'elle semble le désirer; car chaque partie du poème aurait le même dénouement que la pièce tout entière : le triomphe de l'amour sur la violence. « Les grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour, les fleuves ne sauraient l'étouffer.

Quand un homme veut acheter l'amour au prix de ses richesses, il ne recueille que confusion. » (*Cant.*, VIII, 7.) Salomon, finalement touché par la constance des deux fiancés, rend à la Sulammite sa liberté et celle-ci reprend avec son bien-aimé le chemin du village. (D'après MEIGNAN, *Salomon...*, p. 406.) On a apporté à ce dénouement quelques modifications. Ainsi, pour Bruston (*La Sulammite. Mélodrame en cinq actes*, 2e éd., Paris, 1894), Salomon se console de ses insuccès en épousant une princesse tyrienne.

La théorie du drame, si attrayante et si ingénieuse qu'elle soit, apparaît inacceptable, dès qu'on la met en présence du texte du Cantique. On pourrait, sans doute, créer un drame au moyen de ce poème, en y introduisant toutes les industries du théâtre moderne, les entrées et les sorties, les apartés, les apostrophes, les intermèdes, les sous-entendus et les rêves, mais le Cantique tel qu'il est n'est pas un drame. Il faudrait pouvoir, sans le travestir par des transpositions trop radicales et des remaniements trop violents, en montrer la charpente, en déterminer les personnages, en établir les divisions. Or, les partisans du drame ne s'entendent même pas sur le nombre des acteurs principaux. L'intrigue se passe-t-elle entre Salomon et la Sulammite comme le veut Franz Delitzsch, faut-il y ajouter le berger avec Jacobi, Renan, Ewald et beaucoup d'autres? Ou bien encore la princesse tyrienne avec Bruston? Tout ne se déroule-t-il pas en rêve ou dans un état de somnambulisme, comme le pensaient Hug et Godet? Pour que le Cantique fût un drame, il faudrait un plan mieux marqué, un dialogue moins intermittent, une action plus vive, une intrigue mieux nouée, des surprises moins rares et un dénouement plus saisissant. Aussi Renan, qui dans son *Étude sur le Cantique* se décidait pour le drame, ne fait plus du poème dans son *Histoire d'Israël* (t. II, p. 172) « qu'un dialogue d'amour qu'on récitait ou qu'on chantait en certaines circon-

stances ». C'est aussi l'opinion du P. Joüon (*Le Cantique des cantiques*, Paris, 1909, p. 66) : Le Cantique est un poème dialogué, une suite de monologues récités ou chantés alternativement par chacun des personnages, une sorte de cantate dramatique composée de longs récitatifs interrompus par quelques morceaux plus lyriques et par quelques phrases proprement dialoguées. Il n'y a pas d'action dans ce poème, donc pas question de drame, ni de jouer le poème. Mais on conçoit fort bien l'exécution d'une cantate. Les personnages seraient simultanément présents, puisque tous les événements sont racontés et non joués.

Plusieurs critiques modernes, comme Rhiem, Kautzsch, Budde, Baudissin, Cornill, croient pouvoir jeter quelque lumière sur la composition du Cantique, en y voyant une collection de chants nuptiaux populaires plutôt qu'un recueil de petits poèmes d'amour, et en le rapprochant de coutumes encore en honneur chez les habitants actuels du Hauran. Ils s'en rapportent tous aux observations de Wetzstein, consul de Prusse à Damas, qui publia en 1873 le résultat de ses recherches sur les usages matrimoniaux des indigènes de Syrie (*Zeitschrift für Ethnographie*, 1873, pp. 287 ss.). Les noces villageoises se font ordinairement au printemps. Les festivités se déroulent en plein air pendant toute une semaine. Les nouveaux mariés sont placés sur des trônes, traités en roi et en reine, entourés de garçons d'honneur, glorifiés par des danses et des chants. Le premier jour, la jeune épouse exécute elle-même la danse dite de l'épée, accompagnée par un chant des assistants. Ce serait cette danse même que désignerait le Cantique par l'expression de « danse de Mahanaïm » ou danse des camps (VII, 1). Les autres jours on exécute devant les époux des danses et des chants qui célèbrent leurs charmes et leurs attraits. Le Cantique contiendrait d'antiques spécimens de semblables chants populaires que leur perfection et leur lyrisme auraient sauvés de l'oubli.

Cet essai d'assigner au Cantique une base historique, et d'en classer les poèmes conformément au programme d'une semaine nuptiale, n'est pas nouveau. Bossuet remarque déjà *(Praefatio in Canticum canticorum)* que les noces occupaient ordinairement chez les Juifs une semaine entière, que Salomon se sera conformé à cet usage, qu'à chaque division de cet espace hebdomadaire répond une page dans les chants de son amour, et qu'ainsi le Cantique des cantiques est un épithalame régulier. Il n'y a de nouveau que les observations de Wetzstein montrant la persistance chez les Hauranites modernes de coutumes très anciennes.

D'ailleurs, Dalman (*Palästinischer Diwan*, 1901) continue à voir dans le Cantique des chants d'amour plutôt que des chants nuptiaux. Il a recueilli de la bouche même des indigènes une abondante collection de chants populaires arabes qui présentent d'intéressantes analogies avec ceux du Cantique. (D'après GAUTIER, *Introduction à l'Ancien Testament*, t. II, p. 186, Lausanne, 1906.) Ces petits poèmes populaires pouvaient et devaient revenir facilement à la mémoire lors de la célébration des noces. Mentionnons encore l'hypothèse astrale de Erbt (d'après SELLIN, *Einleitung in das alte Testament*, 1914, p. 137), suivant laquelle les poésies du Cantique, avant de devenir des chants d'amour et de noces, auraient servi d'abord à célébrer les relations du soleil et de la lune.

Mais que le Cantique soit un drame suivi ou une collection de chants détachés, qu'il soit l'œuvre d'un seul ou de plusieurs auteurs, d'une seule ou de plusieurs époques, il reste une question beaucoup plus importante à examiner, surtout pour un catholique, celle de sa signification et de son but, la raison de la présence de ce livre mystérieux dans le recueil des écrits inspirés.

Sens du Cantique.

Il faut reconnaître à l'Écriture sainte, comme à tout autre livre, un sens littéral propre ou figuré qui ressort des termes mêmes du texte interprété d'après les règles ordinaires du langage humain. Le sens figuré peut être parabolique ou allégorique. Le sens littéral, propre ou figuré, est voulu par l'écrivain, et s'il s'agit d'un livre inspiré, est également voulu par l'Esprit-Saint. Mais en dehors de ce sens, il faut admettre, au moins dans certains passages de l'Écriture, l'existence d'un sens supérieur, appelé typique, ou mystique, ou spirituel, que l'auteur humain peut ignorer, mais que l'Esprit-Saint a en vue. Ce sens ne découle pas des mots mais des choses exprimées qui, par la libre volonté de Dieu, deviennent des types ou parfois des prophéties de réalités supérieures. Il peut s'étendre à plusieurs objets, et ne sera jamais découvert avec certitude par le regard purement humain. Seule la révélation divine nous renseigne sur son existence en général, et seule une autorité interprète infaillible de cette révélation peut nous le démontrer dans un cas particulier. Ce sens, disons-nous, peut être ignoré de l'écrivain inspiré; il y a même lieu de se demander s'il peut être perçu par lui tout en restant strictement sens mystique. Le P. Lagrange le croit : « Un sens spirituel s'appuie sur les choses décrites... et rien n'empêche qu'il ait été perçu par l'auteur inspiré (*Revue biblique*, juillet 1909, p. 473). Mais s'il est perçu par l'auteur inspiré, n'est-ce pas parce qu'il découle facilement et spontanément des choses décrites? Dès lors, ne sera-t-il pas aussi voulu par lui, et ne retombons-nous pas dans le sens littéral allégorique? On procéderait avec plus de clarté, nous semble-t-il, en réservant le nom de sens typique, mystique ou spirituel au sens voulu par l'Esprit-Saint en dehors et au delà de la conscience et de l'intention de l'auteur humain.

On rencontre, au cours des siècles, des essais d'interpré-

tation du Cantique dans ces différentes directions. Il faut avouer cependant que le lecteur s'y heurte souvent à de grandes confusions. Non seulement les commentateurs anciens, mais parfois aussi les modernes, ne distinguent pas assez nettement le sens littéral figuré du sens typique, et, dans le sens figuré, séparent à peine le sens parabolique du sens allégorique.

Les différences entre la parabole et l'allégorie sont aujourd'hui bien connues. L'allégorie est constituée par une série de métaphores se rapportant au même sujet et dont tous les détails doivent avoir leur signification particulière. « Metaphora, dit saint Augustin *(Contra mendacium)*, hoc est de re propria ad rem non propriam verbi alicujus usurpata translatio. » La parabole se rattache au maschal de l'Ancien Testament. C'est une comparaison développée mais dont chaque élément ne doit pas avoir une valeur de symbole. L'enseignement est global, c'est de la parabole tout entière qu'il se dégage, et les descriptions et les enjolivements ne servent qu'à faire ressortir le thème principal. La parabole rentre plutôt dans le genre de l'apologue où la « morale » résulte de l'ensemble de la comparaison. Cependant, en pratique, les confins entre la parabole et l'allégorie ne sont pas toujours clairement marqués. Si la parabole est bien menée, si les personnages sont bien choisis et les rôles bien joués, il ne faudra pas en attendre la fin pour en découvrir la portée qui deviendra transparente en cours de route. La parabole se sera élevée jusqu'à l'allégorie qui en est une forme plus recherchée, plus raffinée et plus parfaite.

Les différences entre le sens figuré et le sens typique sont également très réelles. Le premier est un sens littéral, historique, naturel; le second est un sens surnaturel, propre aux Livres saints et dont l'existence et la présence nous sont connues par la révélation. Mais cette distinction très nette des choses n'est qu'imparfaitement exprimée par les mots. Ceux-ci ont souvent la valeur qu'on

leur donne, et typique pourrait très bien être synonyme de figuré. Ne parle-t-on pas couramment des figures ou des types de l'Ancien Testament? Il ne faut donc pas s'étonner de voir les exégètes les employer indifféremment, mais c'est là une cause d'obscurité et de confusion que le contexte ne dissipe pas toujours suffisamment. Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement, et l'imprécision des termes trahit souvent le chaos des idées.

Après ces quelques éclaircissements nécessaires, voyons comment on a compris le Cantique dans ces divers sens, quels sont ceux qu'un catholique peut retenir, quels sont ceux qu'il doit rejeter. Les interprétations compatibles avec l'orthodoxie ne le sont d'ailleurs pas toujours avec une saine exégèse.

Explication du Cantique dans le sens littéral propre.

L'exégèse exclusivement littérale du Cantique, qu'on appelle aussi exégèse naturaliste, semble avoir été celle de Schammaï et de ses disciples qui, au commencement de notre ère, prétendirent n'y voir qu'un écrit purement humain et non un livre inspiré. Rabbi Eléazar ben Azariah, président du Sanhédrin vers l'an 90, fit condamner cette erreur. Aben-Ezra, au XII^e^ siècle, bien qu'il insistât sur l'interprétation littérale, était loin de repousser toute portée figurative du Cantique, comme c'est le cas pour beaucoup de Juifs rationalistes modernes.

Dans l'Église chrétienne, Théodore de Mopsueste (350-428) fut le premier à entendre le Cantique dans un sens uniquement littéral, comme un chant célébrant le mariage de Salomon avec la fille du Pharaon. Il n'allait pas jusqu'à en faire un prédicateur de volupté, mais il niait qu'il fût une prophétie de l'Église et n'y voyait qu'un « aemulationis nuptialis mensale convivium, sicut et de amore postea Plato convivium scripsit ». Le cinquième concile œcuménique le condamna en ces termes :

« Despernit idem Theodorus Canticum canticorum et sicut ad amatam sibi haec Salomon scripsisse dicit, infanda christianorum auribus de eo exponens. » Cette sentence vise-t-elle précisément l'explication littérale propre? N'atteint-elle pas surtout la négation de l'inspiration et les grossièretés que se permettait l'hérétique en parlant du Cantique?

Théodoret en mentionne encore quelques autres qui réduisaient le Cantique à un épithalame royal, cependant les disciples du Mopsueste furent rares jusqu'au XVIII^e^ siècle. Aujourd'hui, presque tous les exégètes non catholiques s'en tiennent à l'interprétation naturaliste du poème : ce sont des chants d'amour profane ou des cantiques nuptiaux. Ceux qui ne croient plus à l'inspiration des Livres saints se bornent à expliquer la méprise qui a valu au Cantique les honneurs de la canonicité : on l'a considéré à tort comme une représentation symbolique de l'amour de Jahvé pour Israël. On lui a fait subir un travestissement semblable, dit Renan, à celui d'une statue antique que l'art du moyen âge a habillée en madone. En réalité, ce ne serait, aux yeux de beaucoup d'entre eux, qu'une chanson d'amour ardemment sensuelle, où abondent les allusions obscènes.

Les critiques non catholiques qui admettent encore dans une certaine mesure la révélation et l'inspiration, à qui la notion de canonicité inspire encore un traditionnel respect, mais qui d'autre part ne veulent reconnaître à cet étrange poème aucune signification supérieure, sont très embarrassés pour justifier son admission dans le recueil des saints Livres. Dieu l'a ainsi voulu, mais dans quel but? Il faut trouver une raison dans le texte lui-même, et l'on s'efforce d'exalter le plus possible le sens littéral propre du Cantique. On fait remarquer que la note religieuse n'en est pas absente, que l'amour honnête, fort et chaste, y est célébré comme un sentiment inspiré par Dieu : « une flamme de Jahvé » (VIII, 6). Mais cette

expression religieuse, la seule du Cantique, n'est manifestement qu'une image pour exprimer une flamme ardente, inextinguible, ou bien encore une désignation de la foudre appelée ailleurs feu de Jahvé ou feu de Dieu (*Nombr.*, XI, 1-2; *III Rois*, XVIII, 38; *IV Rois*, I, 12; JOB, I, 16). A défaut de tendance religieuse, on a voulu trouver au moins dans le Cantique une doctrine morale. Glorifier l'amour vrai, sincère et profond, supérieur aux passions sensuelles et aux jouissances vulgaires, l'amour idéal qui vise à l'union des âmes bien plus qu'à celle des corps, qui triomphe des attraits de la richesse et de la pompe royale, exalter la nature sans l'étouffer, chanter la supériorité du mariage, de la fidélité conjugale et de la monogamie, ne sont-ce pas là des thèmes souverainement importants au bien de l'humanité, des thèmes dignes par conséquent de l'inspiration divine, et le livre qui les expose ne méritait-il pas d'être reçu avec une reconnaissance joyeuse au nombre des livres sacrés de la religion révélée? Ainsi raisonnent plusieurs protestants croyants, surtout parmi les partisans de la structure dramatique du Cantique.

Nous n'oserions pas dire qu'un poème chantant ces graves vérités, même avec toute l'exubérance d'une imagination orientale, soit indigne de l'inspiration divine, et ne mérite pas d'être rangé parmi les écrits canoniques régulateurs de la foi et des mœurs, mais nous ne parvenons pas à les découvrir dans le Cantique. Celui-ci, pris dans son sens littéral propre, décrit l'amour, sa passion, ses jouissances et ses tourments. Il faut renoncer à y voir autre chose. Dès lors que faut-il penser de l'explication naturaliste du Cantique?

On admettra difficilement que Dieu ait inspiré une œuvre d'une portée purement profane. Si l'amour est en soi chose bonne et noble et nécessaire, les hommes n'ont guère besoin d'y être excités par des écrits inspirés. Si le Cantique ne développe qu'un thème humain, la lecture

et la méditation en deviennent périlleuses. Elles ne sont même pas sans danger pour le chrétien convaincu de sa signification supérieure; aussi Bossuet recommande-t-il de ne pas s'attacher au sens littéral, mais de passer rapidement au sens mystique et prophétique : « transitus sit velox ! » « Moneo, disait, déjà Origène *(Comment. in Cant. Prol.)*, et consilium do omni, qui nondum carnis et sanguinis molestiis caret neque ab affectu naturae materialis abscedit, ut a lectione libelli hujus eorumque quae in eo dicentur penitus temperet. Aiunt enim observari etiam apud Hebraeos, quod nisi quis ad aetatem perfectam maturamque pervenerit, libellum hunc ne in manibus quidem tenere permittatur. » Et au témoignage de saint Jérôme *(In Ezech. Procœmium)*, les Juifs ne permettaient la lecture du Cantique qu'aux hommes de trente ans : « Nisi quis apud eos aetatem sacerdotalis ministerii, id est tricesimum annum impleverit, nec principia Geneseos, nec Canticum canticorum, nec Ezechielis exordium et finem legere permittitur. » Ils frappaient en outre de malédiction quiconque détournait un seul verset du Cantique de son sens mystique et lui donnait une signification grossière.

Les Juifs qui ont introduit le poème au nombre de leurs écritures sacrées y voyaient certainement plus qu'un chant d'amour profane. « Toutes ses paroles sont autant d'allégories, dit Aben-Ezra, s'il n'en était ainsi, il n'aurait pas trouvé place dans le recueil de nos livres sacrés. Il ne saurait y avoir de doute à ce sujet. » Et de fait, les Juifs regardaient comme inspirés les livres qui traitent des choses divines et du culte divin; ceux qui racontent, comme les livres historiques, les rapports de Dieu avec son peuple; ceux enfin qui donnent des conseils sur la bonne conduite de la vie. Jamais un simple chant d'amour n'eût trouvé place à côté des livres traitant un si grand et un si saint objet; jamais on ne lui eût donné un nom aussi excellent que celui de Cantique des cantiques.

L'Église surtout n'aurait jamais maintenu le Cantique dans le canon si elle ne lui avait reconnu un sens supérieur. Et nous verrons plus loin qu'il existe en effet une véritable tradition juive et chrétienne en faveur de l'interprétation symbolique du Cantique. « Debebant isti scire, dit Théodoret à l'adresse de Théodore de Mopsueste et de ses disciples *(In Cantic. Prolog.)*, longe ipsis sapientiores et spiritualiores esse sanctos Patres qui librum hunc inter divinas scripturas collocarunt eumque velut Spiritu refertum et Ecclesia dignum approbarunt. Neque enim si aliter sensissent sanctarum scripturarum numero addidissent librum cujus argumentum esset intemperantia et libido. »

Interprétation mystique du Cantique.

L'exégèse qui se rapproche le plus de la précédente est celle qui découvre dans le Cantique un double sens, un sens littéral voulu par l'auteur humain et un sens supérieur poursuivi par l'Esprit-Saint. L'écrivain aurait composé un chant d'amour ou un épithalame, mais Dieu aurait voulu qu'on le rapportât à une fin ultérieure, à l'union de Jahvé avec Israël, à l'amour du Christ pour l'Église, de Dieu pour l'âme fidèle, de l'Esprit pour la sainte Vierge Marie. Le sens littéral résulte du texte même du livre, le sens mystique nous est connu par l'interprétation constante de la Synagogue et de l'Église.

D'après la définition que nous avons donnée plus haut du sens mystique, il faudra admettre que la signification littérale attachée par l'écrivain inspiré à son poème est également voulue par Dieu; il ne pourra donc chanter qu'un amour honnête et pur; et que la signification mystique voulue par l'Esprit-Saint a échappé à l'auteur humain.

Une telle interprétation du Cantique ne nous paraît pas condamnée. Elle n'en fait pas uniquement un chant d'amour profane, et le sens typique qu'elle lui reconnaît

n'est pas une accommodation plus ou moins fantaisiste, mais un véritable sens scripturaire également visé par l'Inspirateur divin. Cette interprétation a-t-elle eu ses défenseurs au cours des âges? Il est bien difficile de le déterminer avec certitude. Beaucoup d'exégètes, sans doute, ont parlé à propos du Cantique de sens littéral et de sens typique, mais ces notions n'étant pas encore strictement définies et délimitées, leur langage est souvent obscur, inconséquent et imprécis. Admettent-ils l'inspiration du sens littéral, ou bien la réservent-ils au sens mystique? Celui-ci échappait-il à l'auteur humain ou bien était-il également visé par lui? Et ce qu'ils appellent sens mystique, n'est-ce pas l'équivalent de notre sens littéral figuré? Les anciens défenseurs du sens mystique ne sont peut-être en réalité que des allégoristes ou des parabolistes, et le sens littéral qu'ils découvrent au Cantique n'est peut-être à leurs yeux que le substratum historique de l'allégorie, que ce substratum soit d'ailleurs le mariage de Salomon ou des chants populaires d'amour ou de noces.

Parmi les exégètes qui se sont préoccupés de découvrir dans le Cantique un sens littéral et historique en dessous du sens typique, on cite, au XII^e siècle, Honorius d'Autun et le juif Aben-Ezra, et à leurs suite, Nicolas de Lyre, Louis de Léon, Pinéda, Bossuet, Jansénius de Gand, Dom Calmet, Carrières, Plantier, Schegg, Semeria, Calmes, etc. Mais leur langage, disions-nous, manque souvent de précision et l'on ne voit pas très clairement si leur sens typique est vraiment ce que nous appelons aujourd'hui sens typique, spirituel ou mystique, ou bien seulement le sens allégorique. Il faut en dire autant des récents commentaires du P. Zapletal (*Das Hohelied*, Fribourg en Suisse, 1907) et du P. Hontheim (*Das Hohelied*, Fribourg en Brisgau, 1908).

Nous rangerions cependant le premier plutôt parmi les défenseurs du sens littéral parabolique, et le second au nombre des partisans du sens littéral allégorique.

« La plupart croient, dit Dom Calmet dans la préface de son commentaire sur le Cantique, qu'il fut écrit à l'occasion du mariage de Salomon avec la fille du Pharaon, roi d'Égypte, et par conséquent avant la vieillesse de Salomon; et cette opinion est non seulement la plus suivie mais encore la plus probable... Cette idée générale que nous venons de donner du dessein du Cantique n'est, pour ainsi dire, que l'écorce du divin ouvrage. Il a, dans l'intention du Saint-Esprit et dans l'idée de l'Église et des Pères, un autre sens infiniment plus relevé et plus beau. Salomon y chante un mariage tout chaste de Jésus-Christ avec la nature humaine, avec son Église, avec chaque âme en particulier, c'est à quoi il faut élever son esprit et son cœur en lisant ce livre. Quiconque y apporte des yeux profanes et un cœur rempli d'un amour charnel y trouvera une lettre qui tue au lieu de l'esprit qui vivifie. »

« Le Cantique, dit à son tour le P. Calmes (*Revue biblique*, 1898, p. 460), n'est pas une allégorie, c'est une parabole. Par conséquent, le sens principal, celui que l'Esprit-Saint veut surtout inculquer au lecteur, n'est pas celui qui est directement exprimé par les mots... Pris au sens littéral, le livre du Cantique décrit en propres termes l'amour profane. Mais les scènes qu'il retrace, bien qu'ayant un fondement dans la réalité, ne sont pas historiques; ce sont des fictions sous lesquelles l'Esprit-Saint nous présente un enseignement mystique. Le sens direct et littéral est secondaire. Dans l'intention de l'auteur, il est subordonné au sens indirect et typique, principalement voulu par l'Esprit-Saint. L'écrivain lui-même a-t-il eu connaissance de la portée mystique du livre? Rien ne nous oblige à l'admettre. Comme le fait très bien remarquer le P. Gennocchi, l'enseignement traditionnel et la décision de l'Église condamnant l'interprétation exclusivement littérale de Théodore de Mopsueste ne s'étenden pas à cette distinction. »

On trouvera dans ces citations un bel exemple de la confusion que nous signalions plus haut, et que le P. Calmes pour son compte aurait déjà pu éviter, entre sens typique et sens figuré.

INTERPRÉTATION DU CANTIQUE DANS LE SENS LITTÉRAL FIGURÉ.

Si l'on entend largement le sens figuré du Cantique, sans vouloir préciser s'il s'agit d'une allégorie stricte et minutieuse à poursuivre à travers tous les détails du livre, ou plutôt d'une parabole plus ou moins allégorisante, sans vouloir rechercher non plus quels événements ou quelles coutumes ont pu inspirer les descriptions et les chants, on peut affirmer que toute la tradition juive et chrétienne l'a reconnu.

On prétend déjà retrouver des traces d'exégèse symbolique du Cantique dans l'apocryphe connu sous le nom de IV^e^ livre d'Esdras (V, 24-26; VII, 26). Le passage est des plus poétiques et mérite d'être reproduit ici dans son contexte (V, 21-27) : « Seigneur, dominateur souverain, entre toutes les forêts et entre tous les arbres de la terre, vous vous êtes choisi une vigne unique; dans toute l'étendue de la terre, vous vous êtes choisi un seul champ à cultiver; *parmi toutes les fleurs du monde vous vous êtes choisi un seul lis* (Cf. *Cant.*, II, 1-2); de tous les abîmes de la mer, vous n'avez rempli pour vous qu'un seul ruisseau; de toutes les villes qui se sont bâties, vous ne vous êtes consacré que Sion; *de tous les oiseaux de la création, vous avez désigné pour vous une seule colombe* (Cf. *Cant.*, I, 15; II, 14; IV, 1; V, 2; VI, 9); de tous les animaux formés par vous, vous ne vous êtes préparé qu'une seule brebis; et de tous les peuples qui sont répandus sur la terre, vous vous êtes acquis un seul peuple et vous avez donné à ce peuple, objet de votre prédilection, une loi digne des éloges de tous. » Et VII, 26 : « Voici que le temps viendra où se produisent les signes que je t'ai prédits : l'*épouse*, la ville

sainte, apparaîtra, et la terre maintenant cachée se montrera au jour. »

D'après la tradition rapportée dans le Targoum sur les Cinq Rouleaux (*Cantique*, RUTH, *Lamentations*, *Ecclésiaste* et ESTHER), les Juifs lisaient le Cantique à la fête de la commémoration du passage de la mer Rouge, le huitième jour de Pâque, et le considéraient comme une lecture liturgique propre à rappeler le grand amour de Jahvé prodiguant les miracles pour arracher son peuple à la servitude d'Égypte. C'est là une nouvelle preuve de l'interprétation figurée du Cantique. Origène et saint Jérôme ont d'ailleurs recueilli les témoignages rabbiniques assurant que le Cantique, sous le voile de l'allégorie, chante les amours de Jahvé pour Israël. Cette exégèse se retrouve chez les commentateurs juifs du moyen âge, parfois cependant quelque peu altérée et sous une forme plus abstraite. Ce serait l'amour divin idéal s'unissant à l'humanité idéale, ou bien la souveraine sagesse mariée à la souveraine beauté...

L'Église n'a fait que reprendre cette interprétation symbolique du Cantique, mais en l'enveloppant souvent d'une forme chrétienne. Chez les Juifs, l'allégorie est principalement politique et théocratique, chez les chrétiens, elle est devenue surtout christologique et mystique. Entre les deux, d'ailleurs, aucune contradiction : elles se rencontrent dans l'idée générale de l'amour réciproque de l'homme et de Dieu, et dans cette autre pensée que l'Église du Christ est l'Israël véritable, l'Israël de Dieu.

Il est peu de livres de l'Ancien Testament qui aient été plus commentés que le Cantique et aient exercé une plus grande influence. Il inspira les littérateurs et les poètes, les musiciens et les peintres; il enrichit la liturgie et fut toujours une des sources fraîches où se désaltéra la mystique. Le pseudo-aréopagite et saint Bonaventure, Gerson et sainte Thérèse ont écrit à son sujet des pages enflammées. Origène l'a commenté deux fois, une fois

en deux livres presque entièrement perdus, une seconde foix en dix livres dont quatre à peu près nous sont parvenus dans une traduction de Rufin. Saint Jérôme *(In Cantic. Praef.)* trouvait que le grand Alexandrin s'était surpassé lui-même dans cette œuvre : « Origenes cum in coeteris libris omnes vicerit, in Cantico canticorum ipse se vicit. » Saint Bernard n'a pas consacré au Cantique moins de quatre-vingt-six sermons qui, au jugement d'un de ses plus récents admirateurs, sont autant de cantiques et semblent former son Cantique des cantiques propre à lui (Maria DE MICHELI, *Saint Bernard et le Cantique des cantiques*, Bruxelles, 1923, p. 14).

D'après Origène, le Cantique, sous le nom d'épouse et d'époux, parle de l'union de l'Église avec Jésus-Christ et de l'union de l'âme avec le Verbe divin. Saint Bernard tient le même langage : Salomon, divinement inspiré, a chanté les louanges du Christ et de l'Église, la grâce du saint amour et le mystère des noces éternelles. Et ce ne sont pas seulement les mystiques qui s'expriment ainsi au sujet de la portée symbolique du Cantique, Théodoret et Grégoire de Nysse, Athanase et Cyprien, Ambroise, Jérôme et Augustin ne parlent pas autrement. Les exégètes catholiques modernes (GIETMANN, MEIGNAN, VIGOUROUX, FILLION, LE HIR, etc.) ont continué cette glorieuse lignée, avec un souci cependant plus marqué de déterminer le sens précis de l'allégorie, mais sans pouvoir arriver à une solution uniforme. S'agit-il de l'union de Dieu avec le peuple d'Israël, avec l'Église, avec la sainte Vierge, avec l'âme fidèle, avec l'humanité, ou de tout à la fois? Même divergence chez les derniers commentateurs du Cantique. D'après Dom Munz *(Die Allegorie des Hohen Liedes*, Fribourg, 1912), le Cantique, sous l'image de l'amour conjugal, décrit l'union du Messie avec l'âme humaine, la Vierge, l'Église. Il se contente cependant de développer ce dernier sens et de voir dans le Cantique un abrégé de l'histoire de l'Église. Le P. Joüon (*Le*

Cantique des cantiques, Paris, 1909) y voit au contraire retracée à grands traits l'histoire religieuse de la nation élue, depuis la première alliance, lors de la sortie d'Égypte, jusqu'à l'ère messianique. Enfin, pour le P. Taoussi (*Le Cantique des cantiques*, Abbeville, 1923, cf. *Revue biblique*, avril 1924, p. 296), le poème biblique contient la théologie mariale la plus transcendante...

Renan se gaussait de l'exégèse allégorique du Cantique et l'appelait une forêt de contradictions. Il avait tort. Ces différents sens, avons-nous dit, se tiennent et le passage de l'un à l'autre est facile. De l'union de Dieu avec son peuple, on s'élève aisément à l'union du Christ avec son Église. Celle-ci se réalise d'une façon concrète et particulière dans l'âme de chacun des fidèles, membres vivants de l'Église dont Jésus-Christ est la tête. Et cette union trouve son plus parfait accomplissement dans l'âme très pure de la Vierge Marie, en qui saint Ambroise, Denis le Chartreux, saint Bernard et la liturgie ont reconnu l'Épouse du Cantique.

Il est vrai cependant que cette diversité d'explications laisse le lecteur perplexe et quelque peu défiant. L'auteur a-t-il réellement poursuivi tous ces sens? On invoque en leur faveur l'appui de la tradition. Le symbole de l'union de Dieu avec Israël en appelle à l'exégèse rabbinique; l'allégorie chrétienne sous toutes ses formes invoque l'exégèse patristique. Ici encore, ne faudrait-il pas distinguer clairement le sens littéral et le sens typique? Le sens figuré, parabolique ou allégorique, est un sens littéral, historique, directement voulu par l'écrivain et aussi par l'Esprit-Saint. Dès lors, n'est-il pas vraisemblable qu'un Juif écrivant pour des Juifs aura voulu donner à son poème une signification accessible à ses premiers lecteurs? Si l'on recherche le sens littéral du Cantique, l'ancienne interprétation juive, qui y voit un symbole des relations de Jahvé avec Israël, paraît sans contredit la mieux fondée. Et rien ne prouve que l'auteur du Cantique ait eu en vue

plus d'un sens figuré. Il aurait eu besoin à cet effet d'une révélation spéciale, distincte de l'inspiration, et dont l'existence et l'opportunité ne paraissent nullement démontrées. Mais rien n'empêche d'admettre non plus qu'au delà de ce sens littéral figuré, le prolongeant en quelque sorte et l'approfondissant, Dieu ait voulu mettre dans le Cantique, à l'insu de l'auteur humain, un ou plusieurs sens typiques que l'Église nous découvre par l'interprétation unanime des Pères.

La meilleure conception du Cantique, la plus simple, la plus claire, la plus raisonnable, qui satisfait à la fois aux exigences de la tradition juive et chrétienne, distingue dans le Cantique un double sens également voulu par l'Esprit-Saint : un sens littéral figuré unique d'après lequel l'écrivain inspiré a voulu chanter l'union de Jahvé avec son peuple; un sens typique pouvant s'étendre à plusieurs objets, d'après lequel l'Esprit-Saint a voulu signifier aussi l'alliance du Christ avec l'Église, l'union de Dieu avec toute âme humaine, surtout avec les âmes spécialement comblées de grâces, comme celle de la sainte Vierge Marie.

Nous avons dit que les partisans de l'exégèse naturaliste s'amusent de ces différents systèmes d'allégorisation. En dehors du sens littéral propre, disent-ils, tout n'est que confusion et chaos, Les épithètes de figuré, symbolique, parabolique, allégorique, typique, mystique, spirituel se mêlent et se croisent, se heurtent et se choquent dans une danse folle... Mais la distinction nette entre le sens littéral figuré d'une part et le sens typique d'autre part, répand déjà beaucoup d'ordre et de lumière dans ce maquis.

On élève cependant une objection grave contre tout sens figuré attribué au Cantique. Le sens figuré est directement voulu par l'auteur et doit ressortir du texte lui-même. Or rien dans ce livre ne le révèle. Aucun indice ne permet de supposer que ces chants d'amour ont une

autre portée que leur signification naturelle et immédiate.

Nous reconnaissons volontiers que le grand argument en faveur d'un sens figuré restera toujours la présence du Cantique dans le canon. Si nous le lisions ailleurs, nous ne songerions pas à lui attribuer une signification supérieure; mais le fait que la Synagogue et l'Église l'ont inscrit dans le recueil des Livres saints et inspirés par Dieu nous force à lui reconnaître une portée et un but religieux. Et l'intention qu'on lui découvre le plus facilement, qui est aussi la plus conforme aux usages bibliques, est d'avoir voulu chanter l'amour de Dieu pour son peuple élu. Le Cantique n'est pas, en effet, un isolé dans l'Écriture sainte. Très nombreux sont les cas où sous l'image du mariage, l'écrivain a voulu décrire l'union de Jahvé et d'Israël. Jahvé est le Seigneur, le Maître, le mari d'Israël; Israël est l'épouse de Jahvé; ses enfants sont les fils de Dieu. Lorsqu'elle se détourne des voies de la justice et de la religion, elle devient infidèle et adultère, et ses fils sont des bâtards; lorsqu'elle marche dans les sentiers du devoir, elle est la bien-aimée, comblée des faveurs de son époux. Nous ne parlons pas du psaume 45 (Eructavit cor meum verbum bonum) qui est en cause au même titre que le Cantique; mais cette conception se fait jour dans le Pentateuque (*Lévit.*, XVII, 7; XX, 5-6; *Nombr.*, XV, 39; *Deut.*, XXXI, 16, etc.). Elle est fréquente dans la littérature prophétique où elle apparaît pour la première fois avec Osée (I-III). Isaïe (LIV, LXII) Jérémie (II-III), Ezéchiel (XVI, XXIII) et les autres, l'ont reprise, développée et modifiée, préparant ainsi la voie à saint Paul qui usera du même symbole pour décrire l'union du Christ et de l'Église.

Ces analogies sont indéniables et frappantes. Mais on insiste : quand les prophètes décrivent ainsi les rapports de Jahvé avec son peuple sous le symbole de l'union conjugale, ils ont soin de nous le dire, et ainsi leur allégorie devient parfaitement claire. « De même qu'une femme

qui trahit son époux, ainsi vous m'avez été infidèle, maison d'Israël, dit Jahvé. » (JÉRÉMIE, III, 20.) Mais dans le Cantique, rien de semblable, rien ne nous avertit de la portée allégorique des chants.

L'objection est spécieuse. On remarquera pourtant qu'à l'époque où le Cantique fut composé, et l'on peut en dire autant du psaume 45, la figure du mariage pour désigner l'union de Dieu avec son peuple, était depuis de longs siècles en usage : c'était un thème fréquent et familier. Ne se présentait-il pas assez naturellement, de lui-même, à l'esprit du lecteur juif pour qu'un écrivain ait pu l'utiliser dans une parabole implicite?

Enfin, nous concédons que la difficulté est spécialement grave pour les exégètes qui, comme le P. Joüon, voient dans le Cantique une allégorie minutieuse et stricte, une série de métaphores dont tous les détails doivent avoir leur signification particulière. C'était déjà le système des anciens rabbins, mais il conduit à des applications invraisemblables, bizarres, inacceptables, et fait du livre le plus poétique de l'Ancien Testament une énigme indéchiffrable pour tout lecteur juif ou chrétien. Prendre la métaphore de l'amour conjugal, dit le P. Dhorme (*Revue biblique*, avril 1910, p. 282), la poursuivre durant huit chapitres, voir de l'histoire dans des expressions d'une poésie toute simple et toute naturelle, sans qu'un indice clair permette de saisir l'allégorie partout latente, c'est ce qui paraîtra difficilement admissible, et plus les explications fournies paraîtront ingénieuses, plus nous nous défierons du système proposé. L'allégorie, perçue et voulue par l'auteur, doit être intelligible au lecteur; appliquée au Cantique et poussée à l'extrême, elle ne l'est pas, faute d'appui dans le texte. Donc, à moins de dire que l'auteur a manqué son but, ce n'est pas une semblable allégorisation du Cantique qu'il a voulue.

Mais l'objection tirée de l'absence complète de tout indice dévoilant l'allégorie est beaucoup moins forte

contre les critiques qui avec Zapletal, Lagrange et Dhorme voient plutôt dans le Cantique une parabole. Dans celle-ci comme dans l'apologue, la leçon découle de l'ensemble du récit; les divers détails y figurent pour le développement naturel, la mise en scène ou l'ornementation, mais ne sont pas susceptibles d'une application symbolique spéciale. Il suffit, dès lors, que l'application globale, si elle reste dans l'ombre et n'est pas explicitement formulée, puisse être déduite sans difficulté par le lecteur. Or, c'est certainement le cas pour le Cantique, du moment qu'on le replace dans le milieu biblique, à une époque où une tradition déjà longue avait habitué les juifs à se représenter sous le symbole de l'union conjugale les relations de Dieu avec son peuple.

Nous résumons les conclusions de notre étude touchant l'interprétation du Cantique en disant : Dans le sens littéral propre, le Cantique est une description de l'amour. Mais l'amour ne figure ici que comme point de comparaison. L'auteur qui a composé les divers chants ou tout au moins le rédacteur inspiré qui les a réunis, a voulu dans un sens littéral figuré, et au moyen d'une parabole tacite, représenter l'amour de Jahvé pour Israël et d'Israël pour Jahvé. Enfin, il nous semble, en nous basant sur l'exégèse des Pères, que le Saint-Esprit a voulu aussi, dans un sens typique, symboliser l'amour de Dieu pour son Église, pour l'âme fidèle, pour la sainte Vierge Marie.

LE LIVRE DE LA SAGESSE

La Sagesse occupe une place éminente parmi les livres didactiques de l'Ancien Testament. Elle est étroitement apparentée à l'ancienne littérature sapientielle de Palestine, aux Proverbes, par exemple.

Elle offre surtout de nombreuses analogies avec l'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus Sirach. Tous deux remontent à l'époque de la domination grecque ; tous deux appartiennent à la même catégorie de livres. Ils font tous deux ressortir la valeur de la véritable sagesse qu'on ne trouve qu'auprès de Dieu, et qui est communiquée aux hommes.

Il y a cependant entre eux de notables différences. Tandis que le Siracide est un Juif de Palestine, écrivant dans sa langue nationale et tout pénétré de l'esprit de sa race, l'auteur de la Sagesse est un Juif alexandrin qui se sert de la langue grecque et a subi l'influence de l'hellénisme. Tandis que l'Ecclésiastique montre comment le sage véritable se comporte dans les multiples circonstances de la vie pratique, le livre de la Sagesse est essentiellement un avertissement, une mise en garde contre la folie de l'athéisme et de l'idolâtrie. Tout le contenu du livre vient se grouper autour de ce thème, ce qui explique aussi pourquoi nous n'avons pas ici des sentences juxtaposées, mais un développement suivi. Enfin, l'Ecclésiastique et la Sagesse figurent tous deux au nombre des livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament. On appelle de ce nom les livres qui ne se trouvent pas dans le canon palestinien de l'Ancien Testament, mais que l'Église considère cependant comme inspirés au même titre que les autres. Ce sont, en dehors de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, de quelques fragments de Daniel et

d'Esther, les livres de Tobie, de Judith, de Baruch, des Machabées. Les protestants les appellent apocryphes, tandis que ceux que les catholiques désignent sous ce nom sont rangés parmi les pseudépigraphes. Avant de pénétrer plus loin dans l'étude du livre de la Sagesse, nous devons dire un mot de sa canonicité, et la question se posant dans les mêmes termes pour l'Ecclésiastique, nous ne devrons plus y revenir en traitant de ce dernier ouvrage.

La canonicité du livre de la Sagesse.

Le livre de la Sagesse ne figure pas dans le canon palestinien de l'Ancien Testament, mais il se trouve dans tous les manuscrits existants de la version des Septante faite avant Jésus-Christ, en Égypte, pour les Juifs parlant le grec. Le Nouveau Testament s'en inspire en plusieurs endroits (comparer *Rom.*, I, 20-32, et *Sag.*, XIII-XV; *Rom.*, IX, 21, et *Sag.*, XV, 7; *Éph.*, VI, 13-17, et *Sag.*, V, 18-20; *Hébr.*, I, 3, et *Sag.*, VII, 26; I PET., I, 6-7, et *Sag.*, III, 5-7, etc.). Le canon des Juifs d'Abyssinie, qu'ils n'ont pu recevoir que de leurs coréligionnaires d'Égypte, contient tous les livres deutérocanoniques. Les écrivains ecclésiastiques des trois premiers siècles, qui se servaient de la bible des Septante, citent sans hésitation les deutérocanoniques. Saint Clément de Rome, Tertullien, saint Cyprien, Eusèbe et d'autres citent la Sagesse. C'est surtout à partir du III^e^ siècle qu'un certain nombre d'écrivains ecclésiastiques, sous l'influence des controverses avec les Juifs, expriment des hésitations ou même des négations au sujet de l'inspiration des deutérocanoniques. Saint Athanase, Rufin, saint Jérôme, saint Grégoire le Grand ne les considèrent que comme des livres d'édification. L'autorité de saint Jérôme était d'un si grand poids que son opinion a été adoptée par certains écrivains latins pendant tout le moyen âge et jusqu'au Concile de Trente. Rupert de Deutz et saint Thomas n'admettaient pas la canonicité de la Sagesse et l'on

rencontre encore des opinions semblables chez Tostat et Cajetan. Cependant le sentiment général des auteurs ecclésiastiques resta favorable à l'inspiration des deutérocanoniques, comme il ressort des catalogues du pape Damase, des Conciles d'Hippone et de Carthage et de la lettre du pape Innocent Ier à Exupère de Toulouse. Les protestants, au XVIe siècle, ayant repris pour leur compte le canon palestinien, à l'exclusion des deutérocanoniques, le Concile de Trente promulgua, dans sa quatrième session (8 avril 1546) le canon de l'Ancien et du Nouveau Testament, considérant comme canoniques et inspirés dans leur ensemble et dans toutes leurs parties, les livres proto- et deutérocanoniques. La question de l'inspiration et de la canonicité du livre de la Sagesse n'a donc plus aujourd'hui, aux yeux d'un catholique, qu'un intérêt purement historique.

L'auteur du livre de la Sagesse.

Le livre que la Vulgate Clémentine appelle simplement *livre de la Sagesse*, est connu dans les manuscrits des versions grecque, syriaque, arabe et de l'ancienne version latine sous le nom de *Sagesse de Salomon*. Aussi la thèse très vieille de son origine salomonienne a-t-elle eu des défenseurs presque jusqu'à nos jours.

Ils en appellent au titre du livre dans les anciennes versions, à la tradition de l'Église occidentale qui, depuis la fin du IVe siècle range, dans le canon les cinq livres de Salomon, à l'affirmation explicite de plusieurs Pères de l'Église et même de certains rabbins juifs, enfin à la Sagesse elle-même qui en plusieurs endroits indiquerait assez clairement son auteur. N'est-ce pas Salomon qui parle à partir du chapitre VI (Cf. VII, 1 ss.; VIII, 14 ss.; IX, 1 ss.), n'emprunte-t-il pas ses exemples, dans la dernière partie du livre, à l'antique histoire d'Israël, ne célèbre-t-il pas la sagesse de la même façon que le livre des Proverbes qui est aussi son œuvre? Le texte grec que

nous en possédons n'est d'ailleurs qu'une traduction d'un original hébreu qui transparaît encore dans les nombreux sémitismes et dans la survivance du parallélisme.

Ces arguments n'émeuvent plus guère les critiques modernes qui ont presque unanimement renoncé à attribuer la Sagesse à Salomon. Quelques-uns, il est vrai, comme le P. Cornely, ont imaginé une opinion moyenne qui concilierait, dans une certaine mesure, l'origine salomonienne avec les arguments des adversaires de l'authenticité : l'auteur, quel qu'il soit, aurait utilisé et élaboré d'anciens écrits de Salomon. Ainsi formulée, cette thèse est nouvelle et sans fondement.

Quels sont ces écrits de Salomon dont nul n'a jamais parlé? Si l'on se bornait à dire que la Sagesse met en œuvre des idées de Salomon ou attribuées par la tradition juive au grand roi, il n'y aurait rien à objecter et c'est sans doute la raison pour laquelle, dès le chapitre VI, l'auteur se personnifie dans Salomon. C'était déjà le sentiment de Bossuet *(Praefatio in librum Sapientiae)* : « Eatenus autem Salomonis esse creditur quod ejus sensus, non tamen compositionem aut verba contineat. »

1. Le titre « Sagesse de Salomon » du texte grec et de la plupart des versions, s'explique par la fiction littéraire en vertu de laquelle, au cours du livre, Salomon est introduit parlant à la première personne. « L'auteur donne à entendre que c'est Salomon qui parle : mais cette fiction littéraire que l'antiquité regardait comme légitime, et qui est en effet assez innocente, a seulement pour but de donner plus d'autorité à la leçon qu'il adresse aux rois de la terre. Le nom de Salomon était suggéré parce que le genre choisi n'était ni la prophétie, ni l'apocalypse, mais le thème de la sagesse dont on attribuait l'origine à Salomon. » (LAGRANGE, *Le livre de la Sagesse, Revue biblique*, 1907, p. 85.) D'ailleurs, le titre lui-même, comme le reconnaît Cornely, ne dit pas précisément que le livre fut écrit par Salomon. Autre chose est de parler

de la Sagesse de Salomon, autre chose, du livre de Salomon sur la sagesse. Enfin, la Vulgate, comme nous l'avons dit, n'intitule l'ouvrage que par ces mots : Liber sapientiae.

2. Les anciens Pères qui citent la «Sagesse de Salomon» ne songent qu'au titre que le livre portait dans leurs manuscrits. Mais quand il s'agit d'énumérer les livres de Salomon, ils n'en nomment souvent que trois : les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique (canon 84 des Apôtres antérieur à 375; canon du pape Damase de 382; canon de saint Augustin : *Doctrina christiana*, II, 8).Plusieurs d'ailleurs ont exprimé leurs doutes au sujet de l'attribution à Salomon, comme le canon de Muratori : « Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ejus scripta », comme Origène : ἡ ἐπιγεγραμμένη τοῦ Σαλομῶντος σοφία (*in Joh.*, t. XX, 4) et Eusèbe : ὁ τὴν πανάρετον σοφίαν εἰς αὐτοῦ (Salomon) προσώπον ἀναθεὶς ἔφη (*Praep. Evang.*, XI, 7). D'autres l'ont niée comme saint Augustin : « Salomonis libri tres... Nam illi duo libri, unus qui Sapientia, et alius qui Ecclesiasticus inscribitur, de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur : nam Jesus Sirach eos conscripsisse constantissime perhibetur, qui tamen quoniam in auctoritatem recipi meruerunt, inter propheticos numerandi sunt. » (*De doctrina christ.*, II, 8.) « Duo libri, quorum unus Sapientia, alter Ecclesiasticus dicitur, propter eloquii nonnullam similitudinem ut Salomonis dicuntur, obtinuit consuetudo; non autem esse ipsius, non dubitant doctiores. » (*De civit. Dei*, XVII, 20, 1.) « In secundo libro de auctore libri quem plures vocant sapientiam Salomonis, quod etiam ipsum sicut Ecclesiasticum Jesus Sirach scripserit, sicut a me dictum est, postea didici, et omnino probabilius comperi non esse hunc ejus libri auctorem. » (*Retract.*, II, 4.) Et saint Jérôme : « Igitur Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur et Jesu filii Sirach liber... non sunt in canone. » « Nonnullos veterum scriptorum librum hunc esse Judaei Philonis affirmasse. » *(Prologus galeatus.)* « Liber, qui Sapientia Salomonis inscribitur, apud

Hebraeos nusquam est, quin et ipse stylus graecam eloquentiam redolet. » *(Praef. in libros Salomonis.)* Si quelques rabbins du moyen âge ont attribué la Sagesse à Salomon, c'est sans doute parce qu'ils la lisaient dans une traduction hébraïque, mais ils n'ont jamais pensé à l'introduire dans le canon.

3. Aucun argument extrinsèque sérieux ne nous forçant à considérer Salomon comme l'auteur de la Sagesse, la question doit être tranchée par l'examen interne du livre. La Sagesse a été écrite en grec, comme le notait déjà saint Jérôme, et plus personne ne songe à voir dans le texte grec la traduction d'un original hébreu. La dernière tentative en ce sens fut celle de Margoliouth en 1890; il fut réfuté par Freudenthal en 1891. Ce grec est le plus pur de l'Ancien Testament; il est surchargé de mots composés, d'adjectifs qui n'ont pas leur équivalent en hébreu, de paranomases, d'allitérations, de périodes incompatibles avec la syntaxe hébraïque. Les hébraïsmes fréquents, l'usage du parallélisme, révèlent simplement un Juif pieux, nourri de la littérature des Livres saints qu'il lisait d'ailleurs dans la version grecque des Septante. A la simple lecture, on se sent transporté dans un milieu tout différent du milieu palestinien. On mentionne des usages qui ne furent en vigueur que longtemps après l'époque salomonienne (IV, 2; X, 12, etc.); on combat des doctrines qui ne pénétrèrent en Égypte et à Alexandrie qu'à partir du III^e^ siècle av. J.-C.; on imite la façon de parler et de raisonner des païens (I, 14; IV, 2, 3; X, 12; XIX, 20, etc.); on se sert de termes philosophiques (VII, 22; VIII, 7; XI. 17; XIV, 3); on y rencontre même un sorite très élégant (VI, 18-21). « Non seulement la langue, dit Crampon, mais les idées, mais les doctrines reflètent la philosophie grecque et révèlent une époque postérieure à Salomon de sept à huit siècles. La lecture du livre et du commentaire en fournira abondamment la preuve. »

4. C'est donc avec raison que la Vulgate omet le nom

de Salomon dans le titre du livre de la Sagesse. Celui-ci n'est pas l'œuvre du grand roi, mais il est impossible d'en désigner l'auteur. Ce n'est pas, comme l'a cru pendant un temps saint Augustin, Jésus Sirach, l'auteur de l'Ecclésiastique qui écrivait en hébreu probablement avant l'époque où fut composé notre ouvrage. Ce n'est pas Zorobabel, trop ancien, n'écrivant pas en grec et dont les Juifs auraient certainement mis l'œuvre dans le canon. Ce n'est pas Philon l'ancien qui était païen, ni Philon d'Alexandrie, trop récent, d'un style et d'une doctrine très différents de ceux de la Sagesse, ni Aristobule, le maître de Ptolémée Philometor et le flatteur des rois. La Sagesse est l'œuvre d'un Juif, comme le prouvent sa connaissance minutieuse de l'Écriture, sa réprobation du paganisme, son attitude à l'égard de la loi et d'Israël. Il écrivait en Égypte, probablement à Alexandrie où se trouvait une nombreuse communauté juive et où florissait une école de philosophie grecque. C'est ce que supposent la place prépondérante de l'Égypte dans ses préoccupations, les allusions à la religion égyptienne, la description minutieuse des plaies d'Égypte et du sort d'Israël en ce pays et la connaissance que l'auteur a des idées et de la terminologie de la philosophie grecque. Cette conclusion est confirmée par la forme d'allocution et de dissertation dont il revêt généralement ses idées : c'est ainsi qu'on enseignait alors la science en Égypte, au centre de la civilisation hellénistique. Il écrivait après la traduction des Septante, commencée vers le milieu du III^e^ siècle av. J.-C., et avant le Nouveau Testament, à une époque de scepticisme et de corruption, où l'impiété, l'immoralité, un amour effréné des jouissances et des plaisirs formaient l'esprit dominant du temps. Les princes favorisaient l'impiété, le danger d'apostasie était grand, les justes étaient persécutés. L'auteur semble faire allusion aux épreuves des Juifs sous Ptolémée VII, Physcon (170-116). D'autre part, le langage calme, la discussion plutôt

académique semble indiquer que la persécution passe. La plupart des auteurs modernes placent la composition du livre de la Sagesse vers la fin du IIe siècle av. J.-C.

Il s'adresse avant tout aux Juifs qu'il voudrait prémunir contre le matérialisme ambiant et les séductions du paganisme grec, qu'il voudrait en même temps encourager par le souvenir des bienfaits de Dieu dans le passé et l'espérance des biens futurs. A cet effet, il fera connaître la sagesse dans sa source et dans ses œuvres, dans les fruits qu'elle apporte à ceux qui observent ses préceptes. Mais il n'exclut pas les gentils, à qui il veut démontrer aussi, comme l'observe Schürer, la folie de l'idolâtrie. Sinon pourquoi s'adresserait-il aux rois au chapitre VI ?

Analyse du livre de la Sagesse.

L'unité du livre, où l'on retrouve partout la même doctrine et les mêmes termes parfois très spéciaux, doit être maintenue, mais les critiques modernes ne s'accordent pas sur la manière de le diviser, ni sur le principe qui doit guider l'analyse.

Les uns y distinguent deux parties en se basant sur la forme extérieure de l'ouvrage : la première I-VI, 23, où l'auteur parle lui-même et exhorte à la sagesse; la seconde, VI, 24-XIX, où Salomon est introduit pour faire l'éloge de la sagesse.

D'autres y distinguent également deux parties, mais en se basant sur le contenu du livre : une première partie spéculative qui fait connaître la sagesse en elle-même et dans ses effets sur l'âme (I-IX); une seconde partie historique, où l'on décrit les œuvres extérieures de la Sagesse, les bienfaits qu'elle prodigue à ses serviteurs et les châtiments dont elle frappe ses ennemis.

Enfin, la plupart des auteurs divisent le livre en trois parties. Une première section (I-V) montre que les impies et les méchants, même s'ils jouissent pour un temps

d'un bonheur apparent, n'échapperont pas au jugement de Dieu. Les justes, au contraire, après avoir été pour un temps éprouvés par la souffrance, jouiront du bonheur et de l'immortalité. Dans une seconde section (VI-IX), Salomon, s'adressant à ses collègues royaux, leur montre comment, pour avoir aimé et épousé la sagesse, il est arrivé à la gloire et à l'honneur. La troisième section (X-XIX) montre, au moyen de l'histoire, en particulier en passant en revue les rapports d'Israël et de l'Égypte, la bénédiction qui accompagne la crainte de Dieu et le châtiment de l'impiété. Dans cette partie se trouve aussi une longue tirade sur la folie de l'idolâtrie.

Sans nous arrêter aux qualités et aux défauts de ces différentes divisions, c'est la dernière que nous suivrons, en indiquant les passages les plus intéressants, et à l'occasion les diverses questions qu'ils soulèvent.

PREMIÈRE PARTIE. — CHAPITRES I-V.

Chapitre I. « Aimez la justice. » Ces mots résument tout le livre qui n'est qu'une recommandation de la sagesse à tous les hommes, mais spécialement à ceux qui gouvernent la terre. Le chapitre I^er^ développe cette idée que c'est par la pureté morale qu'on arrive à la sagesse tandis que le péché amène le châtiment et la mort. Le péché n'exclut pas seulement la sagesse, mais l'auteur de la sagesse, l'Esprit-Saint « qui se retire de l'âme à l'approche de l'iniquité » (4-5). Dans ce chapitre I^er^ les termes de Seigneur, Dieu, Esprit-Saint, Sagesse, s'équivalent et sont placés au même niveau.

Deux questions surtout se posent au sujet du chapitre I^er^. L'auteur exprime-t-il au verset 7 la conception stoïcienne de l'âme du monde? Quelle est sa doctrine touchant l'origine de la mort dans les versets 11-16?

Quoniam spiritus Domini replevit orbem terrarum : et hoc quod continet omnia scientiam habet vocis (v. 7). Dans l'office de la Pentecôte, l'Église applique les mots

« scientiam habet vocis » au don des langues. Ce n'est qu'une simple accommodation. La traduction latine du verset 7 n'est d'ailleurs pas adéquate. Voici le sens du grec : L'Esprit du Seigneur remplit l'univers, et lui qui contient tout, entend tout ce qui se dit. On sait que l'ancienne version latine du livre de la Sagesse, souvent imparfaite, a été reprise sans correction dans la Vulgate hiéronymienne. Plusieurs critiques veulent voir dans le verset 7 un compromis entre la doctrine de l'Ancien Testament sur l'omniprésence de Dieu et la doctrine stoïcienne de l'âme du monde pénétrant tout et vivifiant tout. L'Esprit de Dieu serait l'âme du monde. Ils en appellent aussi à VII, 24 : La sagesse est plus agile que tout mouvement; elle pénètre tout à cause de sa pureté; à VIII, 1 : La sagesse atteint avec force d'une extrémité du monde à l'autre, elle dispose tout avec douceur; à XII, 1 : Votre Esprit incorruptible est dans tous les êtres.

Remarquons que nulle part notre auteur n'emploie l'expression d'âme du monde; nulle part, il ne laisse entendre que l'Esprit s'unit à la matière inerte pour lui communiquer le mouvement. Il se contente d'attribuer à la sagesse créatrice et ordonnatrice de l'univers certaines qualités possédées aussi par l'âme universelle en tant qu'elle est censée remplir des fonctions qui sont en réalité l'œuvre immédiate de la divinité. Et lorsqu'il parle de l'action de la sagesse dans les âmes, il a soin de noter qu'elle ne se donne qu'aux esprits intelligents, purs et subtils (VII, 23), qu'elle ne s'est jamais communiquée, au cours des âges, qu'aux âmes saintes, pour en faire des amis de Dieu et des prophètes (VII, 27). Une semblable restriction est tout à fait contraire au concept stoïcien de l'âme du monde, mais très conforme à ce que nous apprend la droite raison et la révélation divine. Ce que le Sage nous dit ici de l'omniprésence de Dieu et ailleurs de l'Esprit qui pénètre tout à cause de sa grande pureté et de sa parfaite simplicité, n'a rien de stoïcien et a été

proclamé avant lui par l'Ancien Testament hébreu (*Ps.*, 33, 6; 139, 7; Is., XL, 12; *III Rois*, VIII, 27). Saint Augustin (*ad Simplic.*, II, 1, 5) signalait déjà l'erreur de ceux qui veulent voir la doctrine stoïcienne dans la manière de parler du livre de la Sagesse. On peut concéder cependant que l'auteur connaît les résultats généraux de la philosophie et qu'il lui fait à l'occasion quelques emprunts de lexique. C'est ainsi que le mot συνέχειν (contenir) vient peut-être des philosophes grecs chez qui il a souvent le sens de conserver. En disant que l'Esprit de Dieu conserve tout, le Sage veut expliquer pourquoi rien ne lui échappe, pourquoi il entend tout. Mais cet Esprit du Seigneur étant certainement Dieu, il n'a jamais pu considérer Dieu comme l'âme du monde, ni faire du monde Dieu. C'est là une aberration dont il n'y a pas la moindre trace dans notre livre. Il n'admettra jamais une théorie philosophique qui puisse paraître en contradiction avec l'enseignement traditionnel de la loi. Il est d'ailleurs trop convaincu de l'impuissance du paganisme pour tenter d'accommoder la croyance héréditaire à des systèmes étrangers.

Versets 11 à 16 : « La bouche qui ment donne la mort à l'âme... Dieu n'a pas fait la mort, et il n'éprouve pas de joie de la perte des vivants. Il a créé toutes choses pour la vie; toutes les créatures sont salutaires; il n'y a en elles aucun principe de destruction, et la mort n'a pas d'empire sur la terre; car la justice est immortelle, mais les impies appellent la mort du geste et de la voix... et ils sont dignes en effet de lui appartenir. »

Quand l'auteur dit que la bouche qui ment donne la mort à l'âme, ou plutôt enlève la vie (ἀναιρεῖ ψυχήν), il ne songe pas à une sentence de mort dont la loi frapperait l'impie, ni à la perte de la grâce sanctifiante, ni à la mort éternelle seulement, il songe à la mort corporelle considérée pour l'impie comme la porte de la perdition. C'est la mort physique inaugurant la ruine. Ce sens que nous rencontrons encore dans saint Paul (*Rom.*, V), est exigé

par les versets suivants et par l'ensemble de la doctrine du livre sur l'origine de la mort. Voici cette doctrine :

Dieu n'est pas l'auteur de la mort, mais il a créé toutes choses pour qu'elles soient (I, 13-14). Il a créé spécialement l'homme à sa ressemblance pour l'immortalité (II, 23). C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde (II, 24). Cependant les justes échappent à la mort et sont immortels (I, 15). Ils vivent éternellement auprès de Dieu dans la paix et dans l'honneur (III, 1 ss.; V, 15-16). Les impies s'attirent la mort par leur impiété (I, 12, 16), ils goûteront la mort (II, 25), mais ne périront pas entièrement : ils seront perpétuellement au milieu des morts, dans la douleur et dans la honte (IV, 18-19), livrés aux remords de la conscience (V, 2), privés de toute espérance (III, 18; V, 14).

Beaucoup d'auteurs, à la suite de saint Augustin, entendent cette vie que le péché enlève de la vie surnaturelle de l'âme, de la grâce de Dieu. « Illa mors quam stulte timent homines, qui peccare non timent, non animam sed corpus occidit,... os autem quod mentitur, non corpus sed animam occidit; his enim verbis apertissime scriptum est : os quod mentitur occidit animam. » (Saint Augustin, *De mendacio*, 6, 9.)

Cependant, comme le remarque Cornely (*In librum Sapientiae*, p. 62), cette manière de parler, maintenant en usage dans l'Église, est attribuée sans raison suffisante aux écrivains de l'Ancien Testament et à l'auteur de la Sagesse. La mort de l'âme, dans l'Ancien Testament, suppose la mort du corps, et le Sage ne dit nulle part que la grâce sanctifiante est la vie de l'âme. Ces auteurs interprètent notre texte d'après l'analogie de la doctrine catholique.

D'autres expliquent cette mort que produit le péché de la mort éternelle, qui est aussi appelée dans l'Apocalypse (XX, 14; XXI, 8, etc.) une seconde mort, parce que dans les versets suivants (12 et 13), il est question de destruction (ὄλεθρον) et de perdition (ἀπωλεία). Il y a

sans doute une connexion entre la mort que produit le péché et la ruine éternelle, mais il ne s'ensuit pas que celle-ci soit directement désignée par l'expression ἀναιρεῖν ψυχήν du verset 11. La mort et la ruine se répondent dans deux membres de phrase parallèles, parce que toutes deux dérivent du péché et que la première, chez l'impie, conduit nécessairement à la seconde. Nous entendons donc de la mort physique ces textes de la Sagesse où il est dit que le mensonge tue l'âme, que les pécheurs recherchent la mort, l'appellent du geste et de la voix, se passionnent pour elle et veulent s'unir à elle (1, 11, 12, 16). Ce sens s'impose si l'on songe aux assertions des versets 13 et 14 : Dieu n'a pas fait la mort, il a créé toutes choses pour la vie, et à celles du chapitre 11, versets 23 et 24 : Dieu a créé l'homme immortel, c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde. Ces textes font évidemment allusion aux premiers chapitres de la Genèse qui décrivent l'origine de la mort corporelle. Il s'agit de la mort dans son sens le plus général et non de l'un ou l'autre genre de mort, par exemple de la lapidation que le pécheur aurait méritée pour avoir violé une disposition de la loi mosaïque.

Mais quelle est cette connexion entre le péché et la mort? Pourquoi le péché engendre-t-il la mort? Il ne s'agit certainement pas d'une causalité efficiente et physique, beaucoup de péchés n'apportant au corps aucun détriment, mais d'une causalité morale et méritoire, en vertu de laquelle le pécheur est digne de mort. Mais le Sage va plus loin; il affirme que les pécheurs mourront; il suppose donc un lien établi une fois pour toutes entre le péché et la mort, une sentence divine frappant l'homme de mort à cause du péché.

Le pécheur ne mérite pas seulement la mort, mais il est devenu mortel, privé du don de l'immortalité dont il fut gratifié au commencement. La mort est présentée comme une personne existant déjà, comme une amante

que les impies désirent, recherchent, et veulent posséder. Et ils la posséderont en effet, car ils sont dignes, dit le Sage, de lui appartenir.

D'autre part, il est clair que ces péchés par lesquels les impies s'attirent la mort, à cause desquels ils tombent sous la condamnation à mort portée dès le commencement sont des péchés actuels et personnels : ce sont des murmures, des blasphèmes, des mensonges, des égarements. Le livre de la Sagesse ne parle pas du péché originel. Et qu'on n'objecte pas qu'à cause de ce premier péché tous les hommes meurent, les bons comme les méchants, et que ceux-ci ne sont donc pas frappés de mort uniquement à cause de leurs péchés personnels, mais aussi par la sentence générale de condamnation qui atteint tout le genre humain à la suite de la faute d'Adam. Il est vrai que les impies meurent à un double titre, en vertu de la loi de la mort qui n'entrait pas dans le plan primitif du Créateur, mais fut portée après le premier péché, et en vertu de leurs crimes personnels. Toutefois ce n'est que cette seconde cause que l'auteur envisage ici. Il est vrai encore qu'en vertu du premier titre les justes meurent aussi, mais cette mort n'en est pas une, ce n'est que le passage à l'immortalité bienheureuse. La mort des impies, au contraire, les introduit dans un état de souffrance et de honte, de désespoir et de remords qui ne mérite pas le nom de vie, mais bien celui de ruine et de destruction. Le Sage peut donc dire en toute vérité que les impies meurent à cause de leurs péchés, tandis que les justes vivront éternellement : ils paraissent être morts, mais ils sont dans la paix (III, 1-3).

Pour une autre raison encore, d'après certains auteurs (CORNELY, HEINISCH, etc.), la mort des justes n'est pas appelée une mort : ce n'est qu'un sommeil jusqu'à la résurrection. Sans doute les méchants ressusciteront aussi, mais de même que chez eux la survivance de l'âme est plutôt une mort qu'une vie, ainsi la résurrection de leurs

corps pour une éternité malheureuse doit être appelée une seconde mort, pire que la première, plutôt qu'une restauration de la vie intégrale. Cette considération de la résurrection n'entrerait pas, d'après Corluy, dans les vues de l'auteur qui n'aurait d'autre but que d'inculquer l'immortalité de l'âme niée par quelques philosophes grecs et des Juifs apostats. D'après Cornely, elle serait impliquée dans le verset 15 : la justice est immortelle. Il nous semble aussi que la Sagesse, sans enseigner explicitement la résurrection des corps, la suppose en plusieurs endroits : En disant au verset 14 que l'adès ne devait pas exercer son empire sur la terre, dans le plan primitif de Dieu, car la justice est immortelle : Sans le premier péché, les justes auraient eu droit à l'immortalité corporelle; il doit encore en être ainsi après le péché. S'ils goûtent la mort, en vertu de la loi générale, cette mort sera vaincue par la résurrection. En opposant aux versets 15 et 16 l'immortalité du juste à la mort de l'impie : De même qu'aux impies le péché apporte la mort du corps et le malheur de l'âme, ainsi aux justes la justice devra procurer non seulement le bonheur de l'âme, mais aussi la résurrection du corps. Enfin, en décrivant, au chapitre v, le jugement universel d'après les données de la tradition juive qui rattachait intimement au jugement la doctrine de la résurrection des corps : S'inspirant d'une conception, l'auteur de la Sagesse n'a pas pu ignorer l'autre. Nous croyons donc qu'il la suppose, de même qu'au chapitre 1er, mais sans la développer, sans y insister.

S'il en est ainsi, la justice dont il est question au verset 15 et qui est dite immortelle, doit être prise dans son sens général, et non pas uniquement pour la justice originelle. Il faut la prendre aussi dans le sens moral et non, comme le veulent quelques-uns, dans le sens de la loi de la vie inhérente aux choses.

La mort, dirait le Sage, n'a pas d'empire sur la terre parce que la loi de la vie est la loi naturelle des êtres.

Cette dernière idée nous paraît plutôt exprimée au verset 14 : Dieu a créé toutes choses εἰς τὸ εἶναι, pour qu'elles soient et continuent à être. Cette assertion est apportée en confirmation du fait que Dieu n'a pas fait la mort. Ne pourrait-on pas en conclure que Dieu a créé toutes choses pour l'immortalité et non seulement l'homme? A première vue, oui, mais il faut prendre cette parole dans le sens voulu par l'auteur. Pour prouver que Dieu n'a pas fait la mort, il en appelle au principe interne de conservation dont tous les êtres animés (ζώντω) sont doués par Dieu. L'homme est capable de béatitude, il a donc pu être immortel. Les animaux ne pouvant directement s'élever jusqu'à Dieu, n'étant pas susceptibles de béatitude, devant servir uniquement à l'usage de l'homme, ne réclament aucunement une immortalité personnelle qui serait contraire à leur destination. Il suffit que les espèces se conservent, et il semble bien que c'est aux espèces que l'auteur pense quand il dit dans le même verset 14 : σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου.

Le lecteur qui nous aura suivi dans cette dissertation sur l'origine de la mort d'après le livre de la Sagesse n'aura pas été sans remarquer les affinités étroites de cette doctrine avec celle qu'expose saint Paul dans le chapitre v de l'épître aux Romains : « Ainsi donc, comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort... Et ainsi la mort a passé dans tous les hommes parce que tous ont péché » (v, 12).

Chapitre II. Dans le premier chapitre, l'auteur a montré comment le péché excluait la sagesse et conduisait à la mort. Les impies sont dignes de mort, a-t-il dit en terminant. Pour le prouver, il les met en scène développant leurs théories. Ces impies posent d'abord en principe la négation de l'immortalité de l'âme (1-5). Ensuite, ils tirent les conséquences pratiques de leur matérialisme.

Première conséquence : jouissons de la vie présente (6-9). Seconde conséquence : opprimons le juste (10-20). Le sage réprouve leur folie et répète qu'ils sont dignes de mort (21-26).

« Il est court et triste le temps de notre vie. » Cette parole fut dite par d'autres que des impies. Elle fait écho aux plaintes de Jacob, du psalmiste et de Job, mais ces saints personnages n'en concluaient pas qu'il fallait consacrer au plaisir le peu de jours que Dieu nous a donnés. « Court et mauvais a été le temps des années de ma vie, » disait Jacob au pharaon (*Gen.*, XLVII, 9). « Tu as donné à mes jours la largeur de la main, gémit le psalmiste, et ma vie est comme un rien devant toi. Oui, tout homme vivant n'est qu'un souffle ; oui, l'homme passe comme une ombre ; oui, c'est en vain qu'il s'agite, il amasse et ignore qui recueillera » (*Ps.*, 39, 6-7.) Écoutons encore Job : « L'homme né de la femme vit peu de jours, et il est rassasié de misères. Comme la fleur, il naît et on le coupe ; comme l'ombre, il fuit sans s'arrêter » (XIV, 1-2).

« Il n'y a point de remède quand la fin d'un homme arrive. » Cette parole encore est vraie. Personne n'échappe à la mort. Le vieux proverbe latin le proclame aussi : Contra vim mortis non est medicamen in hortis. Et le Sage le répétera encore dans le membre parallèle (II, 1) : On ne connaît personne qui soit revenu du séjour des morts. A la rigueur le texte grec (ὁ ἀναλύσας ἐξ ᾅδου) peut signifier aussi : On ne connaît personne qui délivre de l'adès. Le sens est fondamentalement le même dans les deux cas, mais dans la bouche des impies, cette parole nous paraît plutôt signifier que l'homme disparaissant entièrement à la mort, il lui serait impossible de revenir à la vie. L'adès pour eux, c'est l'anéantissement.

« Le hasard nous a amenés à l'existence et après cette vie nous serons comme si nous n'avions jamais été » (II, 2). Le texte de la Vulgate : ex nihilo nati sumus,

pourrait faire croire que nous avons ici l'affirmation de la création ex nihilo, comme dans II Mach., vii, 28. Mais ces impies n'admettent pas la création et ce n'est pas non plus le sens de la Vulgate. Elle veut dire que nous n'étions rien avant de naître et que nous ne serons plus rien après la mort. Le texte grec, d'ailleurs moins équivoque, dit que nous entrons dans la vie sans un dessein réfléchi, fortuitement, par hasard (αὐτοσχεδίως). Pour montrer que tout disparaît à la mort, ces impies vont définir la vie. La vie est un mouvement, elle se manifeste de deux façons par la respiration et par la pensée. Or que sont ces deux manifestations? Notre haleine n'est qu'une fumée dans nos narines, qui se dissipe à la mort comme un air léger; notre pensée est une étincelle qui jaillit au battement de notre cœur; qu'elle vienne à s'éteindre et notre corps tombe en cendres. L'homme tout entier disparaît, son nom même s'efface. Notre vie passera comme un reste de nuée. La comparaison est bien choisie pour montrer qu'il ne demeure rien de l'homme. On ne compare pas la vie à un nuage qui pouvait laisser des traces, mais aux vestiges mêmes du nuage. La nuée disparaît complètement sous l'action de deux causes de dissolution, les rayons solaires qui la dissipent et la chaleur qui la déprime vers la terre. Épicure et Démocrite considéraient aussi la chaleur comme une substance matérielle et pesante qui pouvait donc faire descendre les nuages.

Le raisonnement des impies dans ces versets 2 à 5 est donc le suivant : La fin des choses correspond à leur origine; né du hasard, l'homme disparaîtra complètement. D'ailleurs, s'il en restait quelque chose, ce ne pourrait être que l'âme; mais l'âme aussi est matérielle, l'esprit est une fumée, un air léger et la pensée une étincelle. Tout s'évanouit à la mort. Ce raisonnement rappelle la doctrine d'Épicure qui a pu faire des adeptes à Alexandrie parmi les Juifs opulents. Lucrèce aussi, le poète épicurien, considérait l'âme comme un composé d'air, de vapeur et

de chaleur. Il se pourrait cependant que nous n'ayons ici aucune accointance avec un système philosophique particulier, et que les ressemblances avec Épicure s'expliquent par leur matérialisme commun.

S'il en est ainsi, si la vie passe comme une ombre sans laisser de trace, et si sa fin est sans retour (on ne meurt qu'une fois, *Hébr.*, IX, 27), jouissons des créatures, comme de la jeunesse, avec ardeur (ou bien, pendant que nous sommes jeunes, ou bien, comme si nous étions encore jeunes). Buvons à profusion le vin précieux et parfumé (ou bien : remplissons-nous de vin précieux et couvrons-nous de parfums). Cueillons toutes les fleurs du printemps, couronnons-nous de roses et laissons partout des traces de nos réjouissances. Car c'est là notre part et notre héritage (ces mots sont ceux qu'emploie la loi pour désigner le sort assigné par Dieu aux Israélites; ils ne sont donc pas exempts d'ironie dans la bouche des impies).

Telle est la première conclusion (6-9) que les matérialistes déduisent de leur définition de la vie. Il n'est pas prouvé que les Juifs aient eu l'habitude de se couronner de roses dans les festins, comme le faisaient les Grecs et les Romains et sans doute aussi les Égyptiens, mais les Juifs apostats d'Alexandrie ont pu adopter ces coutumes païennes. On sait que Pétrone, le maître de plaisir de Néron, assignait le même but à la vie : ergo vivamus, dum licet bene esse. Les impies du temps d'Isaïe parlent de même (XXII, 13) : Mangeons et buvons, car demain nous mourrons; et saint Paul reprenant cette conclusion, la trouve logique du moment qu'on nie la résurrection des morts (*I Cor.*, XV, 32) : « Si les morts ne ressuscitent pas, mangeons et buvons car demain nous mourrons... »

Les Israélites renégats, qui avec la culture des Grecs avaient adopté leurs vices, concluent en second lieu qu'il faut opprimer les Juifs restés fidèles à la loi, êtres inutiles, vivants reproches et censeurs importuns (10-20). Trans-

crivons ce beau passage où plusieurs Pères ont vu une véritable prophétie de la passion du Seigneur :

Opprimons le juste qui est pauvre,
N'épargnons pas la veuve,
Et n'ayons nul égard pour les cheveux blancs du vieillard
[chargé d'années.
Que la force soit pour nous la loi de la justice;
Ce qui est faible n'est bon à rien.
Traquons donc le juste puisqu'il nous est inutile,
Qu'il est contraire à notre manière d'agir,
Qu'il nous reproche de violer la loi,
Et nous fait une honte de démentir notre éducation.
Il prétend posséder la science divine
Et se nomme serviteur du Seigneur.
Il ne sert qu'à faire paraître la honte de nos pensées,
Sa vue nous est insupportable;
Car sa vie ne ressemble pas à celle des autres,
Et ses voies sont étranges.
Dans sa pensée nous sommes d'impures scories;
Il évite notre manière de vivre comme une souillure;
Il proclame heureux le sort final des justes
Et se vante d'avoir Dieu pour père.
Voyons donc si ce qu'il dit est vrai,
Et examinons ce qui lui arrivera au sortir de cette vie.
Car si le juste est fils de Dieu, Dieu prendra sa défense
Et le délivrera des mains de ses adversaires.
Soumettons-le aux outrages et aux tourments,
Afin de connaître sa résignation
Et d'éprouver sa patience.
Condamnons-le à la mort la plus honteuse
Pour voir si Dieu, selon qu'il s'en vante, aura souci de lui.

Ces versets ont donc reçu très souvent une interprétation messianique. De fait, ils rappellent de près les passages de la seconde partie d'Isaïe sur le Serviteur de Jahvé (surtout LII, 13-LIII, 12) et présentent des coïncidences frappantes de pensées et d'expressions avec les récits évangéliques de la passion (MT., XXVII, 43; JOH.,

XIX, 7). Cependant, pris dans leur contexte, ils ont une portée générale et décrivent la conduite des Juifs impies, à l'égard des Juifs fidèles. Cette peinture s'applique d'ailleurs très bien aux adversaires de Jésus, et on peut lui reconnaître un sens messianique éminent.

Le raisonnement des impies est faux. Ils ignorent les secrets desseins de Dieu (μυστήρια θεοῦ) qui permet les épreuves des justes pour les récompenser dans l'autre vie. Car tout n'est pas fini à la mort et les âmes saintes vivront dans l'honneur. Pour le montrer, le Sage convie ses contradicteurs à se reporter aux origines de l'humanité : Dieu a créé l'homme pour l'immortalité; Il l'a fait à l'image de sa propre nature; c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde. Ils en feront l'expérience ceux qui lui appartiennent (II, 21-25).

Le Sage ne dit pas précisément : Dieu a créé l'âme immortelle, mais : Dieu a créé l'homme pour l'incorruption. L'immortalité dont le corps jouissait est connotée aussi. Cependant il songe avant tout à l'âme, comme l'indique la raison apportée : Il a fait l'homme à l'image de sa propre nature. C'est par sa nature intellectuelle que l'homme est l'image de Dieu. Mais ce n'est pas à la nature intellectuelle de l'homme telle qu'elle résulte de la création que l'auteur se reporte ici. En disant que Dieu a créé l'homme pour l'incorruption, il montre qu'il se place sur le terrain de l'élévation à l'ordre surnaturel, par conséquent il met surtout cette similitude de l'homme avec Dieu dans son âme surnaturalisée, capable de béatitude divine. A moins que l'explication ne soit beaucoup plus simple et que le second membre : Dieu a créé l'homme à l'image de sa propre nature, ne soit synonyme du premier : Dieu a créé l'homme pour l'incorruption. Il l'a créé à l'image de sa nature, c'est-à-dire, immortel et bienheureux. Mais il reste toujours vrai que l'auteur se place sur le terrain des dons préternaturels. Cette explication est confirmée par ce qui suit.

Le Sage pense bien à l'immortalité complète de l'homme puisqu'il rappelle que c'est par l'œuvre du diable que la mort est entrée dans le monde. Son raisonnement reviendrait donc à ceci : Les impies disent que tout est fini à la mort. Ils se trompent, car Dieu a créé l'homme immortel. S'il a créé l'homme immortel, c'est surtout en faveur de son âme destinée à l'immortalité. Donc l'âme persiste après la mort et est capable de récompense.

Chapitres III-IV-V. L'auteur a affirmé à la fin du chapitre précédent que les impies ignoraient les secrets desseins de Dieu sur les justes, qu'ils oubliaient qu'il existe une glorieuse récompense pour les âmes saintes, tandis que les méchants feront l'expérience de la mort. Il reprend ce thème et décrit dans les chapitres III, IV et V, le sort différent des justes et des impies.

Il montre d'abord que la mort des justes n'en est pas une, ce n'est que le passage à la véritable, à l'éternelle vie (III, 1-4). Éprouvés en cette vie, les justes auront part au règne glorieux de Dieu (5-9). Les impies au contraire seront punis dans l'autre vie (10).

Ce n'est pas seulement dans la mort, qui pour les uns est le passage à la vie bienheureuse et pour les autres le commencement d'un malheur éternel, que le sort des justes l'emporte sur celui des pécheurs, mais même pendant cette existence terrestre où les impies pourtant placent toute leur félicité. Le Sage le montre par trois exemples principaux : les impies ont tort de se prévaloir du nombre de leurs enfants car leurs familles sont maudites (11-15), ou de leur longévité car leur vieillesse est ignominieuse et leur mort sans espoir (16-19), ou de leurs labeurs qui sont inutiles et infructueux (IV, 1-6).

Parmi les graves tourments qui affligent l'impie en cette vie, la Sagesse a rappelé celui-ci : Ses enfants arrivent rarement à l'âge mûr et sont inaptes à la pratique de la vertu. Les adversaires pourraient répondre que les justes

eux-mêmes sont souvent enlevés par une mort prématurée et n'ont pas le temps de mériter la couronne de la victoire. L'auteur démontre que ces justes fauchés avant la moisson ne seront pas privés de la béatitude éternelle (IV, 7) : ils sont assimilés aux vieillards pour la maturité de la vertu (8-9). Dieu les enlève pour les préserver de la séduction des impies (10-12). C'est par un effet de la pure miséricorde divine qu'ils sont ainsi soustraits aux périls du monde (13-16). Le sort des méchants est bien différent (17-20).

Cette dernière sentence est intimement rattachée au chapitre suivant et fournit la transition à la description du dernier jugement. On a parlé au chapitre IV, 20 de l'effroi des méchants à la vue du nombre et de la gravité de leurs péchés. On décrit maintenant ce qui leur arrivera au jugement : leur terreur en face du juste (V, 1-3), leur épouvante en voyant le changement de sa condition (3-5), leur regret des erreurs passées (6-7), la vanité évidente de leurs plaisirs (8-12), le sort malheureux qui les attend (13-15). Mais les justes vivent éternellement. Dieu prendra leur cause en main et les défendra, tandis qu'il armera toutes les créatures pour accabler les méchants (16-23).

Nous avons, dans ces chapitres où l'on décrit le sort différent du juste et de l'impie, de précieux enseignements sur l'immortalité de l'âme, sur les récompenses et les châtiments futurs, sur le jugement particulier et le jugement général. L'existence d'un jugement particulier ne fait pas de doute puisque le sort des bons et des mauvais se différencie totalement à la mort. Quant au jugement général, il est certainement décrit au chapitre V. Et par là l'auteur du livre de la Sagesse se rattache à la tradition juive palestinienne. Ayant reçu cette doctrine de ses congénères de Palestine, il a dû connaître aussi la doctrine de la résurrection des corps qui lui est intimement unie : ce sont les morts ressuscités qui avec les vivants prendront part au jugement. En outre, la façon vivante

et dramatique dont est décrit le dernier jugement, dans une scène grandiose où les justes et les méchants se rencontrent et se toisent, semble bien indiquer que les âmes sont considérées comme réunies à leurs corps. Cette impression se fortifie quand on lit le châtiment des impies. Tous les éléments s'arment contre eux, l'éclair, la grêle, les flots de la mer. Des âmes incorporelles ne sont pas atteintes par les forces physiques. Mais toute cette peinture n'est-elle pas figurative? N'est-elle pas le simple revêtement de cette vérité : Dieu peut punir le pécheur et Il exercera son pouvoir? Il nous paraît pourtant qu'une description si détaillée et si matérielle nous transporte sur le terrain de la tradition juive. D'autant plus que l'auteur s'est préoccupé du problème de la réunion de l'âme et du corps qu'il a considérée comme possible à la toute-puissance divine : « Vous avez pouvoir sur la vie et sur la mort; vous menez aux portes du schéol et vous en ramenez. L'homme, dans sa méchanceté, peut bien donner la mort, mais quand l'esprit est sorti de sa victime, il ne peut le faire revenir, ni rappeler l'âme que l'adès a reçue (XVI, 13-14). Le Sage semble donc avoir connu les conceptions juives sur la résurrection, et s'il les a connues, tout nous porte à croire qu'il ne les a pas rejetées, bien que la destination spéciale de son ouvrage ne l'ait pas amené à les développer.

A propos du chapitre Ier, nous avons parlé des rapports prétendus entre le livre de la Sagesse et la doctrine stoïcienne; à propos du chapitre II, des relations avec l'épicuréisme; au sujet des chapitres III-V qui traitent des fins dernières, se pose la question des emprunts à la philosophie platonicienne.

Nous comparerons les enseignements de ces chapitres à ceux de Platon et de Pythagore d'une part, à ceux de l'Ancien Testament d'autre part, pour voir à quel courant l'hagiographe se rattache. D'après Pythagore et Platon, l'âme est de sa nature immortelle. Après sa séparation du

corps, elle est ou bien réunie aux dieux, ou bien bannie dans l'adès, ou bien reléguée dans le lieu intermédiaire. Très peu d'âmes arrivent immédiatement au bonheur, la plupart passent par un état mitoyen et n'atteignent leur terme qu'après de longues pérégrinations et de multiples renaissances. Le bonheur du sage véritable après la mort consiste essentiellement dans la délivrance du corps. Les bons et les méchants sont irrévocablement séparés et s'ignorent complètement. Si Platon a l'idée d'un jugement particulier, il ne sait rien du jugement dernier.

Le livre de la Sagesse ne se pose pas la question de savoir si l'âme est de sa nature immortelle, si elle continue d'elle-même à exister après avoir quitté le corps. Ce sont là des problèmes philosophiques qui ne le préoccupent guère. Il n'arrive pas à ses conclusions par le raisonnement purement naturel, mais se place résolument sur le terrain religieux. Pour lui, l'immortalité a un sens très particulier qu'on peut appeler proprement biblique : c'est l'heureux état de l'union avec Dieu, qui ne revient pas à l'âme de par sa nature mais que l'homme s'acquiert par la vie vertueuse. « La justice est immortelle » (I, 15); « il existe une glorieuse récompense pour les âmes saintes, car Dieu a créé l'homme pour l'immortalité » (II, 22-23). En se plaçant au point de vue de l'auteur de la Sagesse, on ne peut pas dire que l'âme réunie au corps est immortelle : elle est seulement destinée à l'immortalité. On ne peut pas dire que l'âme précipitée dans l'adès est immortelle, il faudrait plutôt dire qu'elle est morte. Seule est immortelle, l'âme qui jouit de la vue de Dieu, qui reçoit dans l'éternité la couronne de la victoire et la récompense de la justice. La Sagesse fixe irrévocablement le sort de tous les hommes à la mort : les bons sont récompensés, les méchants punis. Elle ne place pas essentiellement le bonheur des justes dans la délivrance du corps, mais dans l'union avec Dieu. Et même, si, comme nous l'avons dit, l'idée de résurrection n'est pas absente, elle développe une

conception du bonheur ultra-terrestre diamétralement opposée à celle de Platon. Enfin, les méchants seront encore une fois mis en présence des bons au jugement dernier et ils en éprouveront une grande confusion. Cet élément aussi est totalement étranger à la doctrine de Platon.

Si nous nous tournons, au contraire, vers l'Ancien Testament, nous trouverons une explication bien plus satisfaisante des enseignements de la Sagesse. L'Ancien Testament connaît une survivance de l'âme, et, dans ses derniers livres entrevoit un bonheur des bons et un châtiment des méchants dans l'au-delà. Le bonheur des bons consiste dans la réunion à Dieu, dans la vie auprès de Dieu. Les derniers prophètes, les livres sapientiaux de Palestine proposent aux justes comme récompense, la vie, aux impies comme punition, la mort. « Celui qui trouve la sagesse, disent les Proverbes (VIII, 35-36), trouve la vie et obtiendra le salut du Seigneur; celui qui pèche contre la sagesse fait du tort à son âme. »

La Sagesse de Salomon parle d'un grand jugement à la fin des temps. Ici encore elle se rattache à la tradition de l'Ancien Testament. Les prophètes prédisent pour l'avenir un grand triomphe des Israélites sur leurs ennemis au jour de Jahvé. Ces espérances, d'abord nationales, revêtent chez les derniers prophètes un caractère plus individuel : le triomphe des Israélites sur les peuples oppresseurs devient le triomphe des pieux sur les impies; seuls les justes d'entre Israël y auront part et les impies seront assimilés aux nations, tandis que les gentils qui se convertiront à Jahvé seront comptés avec les Israélites. Le livre de la Sagesse reprend ces conceptions plus spiritualistes et leur imprime d'ailleurs lui-même un nouveau progrès. L'Ancien Testament nous enseigne aussi qu'en vue de ce grand jugement aura lieu une résurrection des morts. Nous avons vu que la Sagesse, bien que ne développant pas cette doctrine, la suppose. Enfin, l'Ancien

Testament groupe toutes ces conceptions eschatologiques autour de l'espérance messianique. La personne du Messie n'apparaît pas dans le livre de la Sagesse, mais la perspective messianique n'en est pas entièrement absente : le paganisme disparaîtra avec son idolâtrie, et la loi primitivement donnée aux seuls Israélites va apporter la lumière et le salut au monde (*Sag.*, XIV, 11-14; XVIII, 4).

La doctrine de notre livre rappelle donc immédiatement à l'esprit celle de l'Ancien Testament palestinien. Il est un point pourtant où elle aurait subi l'influence de Platon, c'est le sort différent des justes et des impies dès après la mort, différence que l'Ancien Testament hébreu ne connaît pas puisque à ses yeux la condition des âmes dans le schéol est uniforme et triste. Mais est-on certain que la conception du schéol n'avait pas évolué en Palestine avant l'époque du livre de la Sagesse? Les psaumes 49 et 73 semblent l'indiquer, et à l'époque néotestamentaire les Juifs de Palestine admettaient certainement des demeures différentes dans le séjour des morts, comme le prouve la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Luc, XVI, 19-31).

Il est possible que les doctrines palestiniennes elles-mêmes aient subi l'influence de l'hellénisme, surtout depuis le temps de la domination grecque. Rien n'empêche d'admettre que la Providence se soit servi de cette cause seconde pour faire progresser les idées religieuses. Mais, au moins, il n'est pas prouvé que le livre de la Sagesse ait été directement touché par le platonisme. Ce n'est pas à la philosophie grecque, mais à l'Ancien Testament qu'il emprunte les principaux éléments de son système. Il les inculque d'ailleurs plus fortement, les développe et les enrichit, comme il convient au livre le plus récent de l'ancienne alliance, sorte de trait d'union entre le vieux et le Nouveau Testament, dernier messager divin avant la plénitude des temps. L'eschatologie du livre de la Sagesse annonce celle des synoptiques, avec une différence

assez curieuse d'ailleurs et sur laquelle il n'y a pas lieu d'insister : dans la Sagesse, le jugement universel semble précéder la fin du monde ; dans les synoptiques, les bouleversements cosmiques annoncent le jugement. La révélation a d'ailleurs progressé considérablement encore en passant de l'Ancien au Nouveau Testament. Si nous envisageons les doctrines eschatologiques du livre de la Sagesse, du point de vue chrétien, elles ne nous offrent rien de remarquable. Elles nous frappent davantage quand nous les jugeons du point de vue de l'Ancien Testament.

Deuxième partie : Chapitres vi-ix.

Le verset 23 du chapitre v, où il est dit que Dieu renversera le trône des puissants, ramène l'auteur aux chefs et aux magistrats à qui il s'était adressé dès le début de son livre (i, 1) et qu'il va exhorter de nouveau. Le premier verset du chapitre vi dans la Vulgate ne se trouve pas dans l'original grec ; c'est une compilation de *Prov.*, xvi, 32, xxiv, 5 et d'*Eccli.*, ix, 16, 18, ajoutée sans doute dans quelques manuscrits comme titre ou en-tête de la section et qui aura passé ensuite dans le texte. En décrivant le sort différent des justes et des impies, l'auteur a démontré, dans les chapitres précédents, la nécessité de la sagesse pratique ou de la justice pour tout le monde ; mais cette sagesse est spécialement nécessaire à ceux qui gouvernent, car ils auront un compte plus sévère à rendre à Dieu. Les grands seront puissamment châtiés parce qu'ils sont mieux en situation d'apprendre les maximes de la justice et de l'équité, qu'ils trouvent dans leur puissance même des facilités plus grandes pour faire le bien et que l'abus de leur pouvoir produit des effets plus désastreux (vi, 2-12).

Et qu'ils ne disent pas que cette sagesse est difficile à trouver : elle s'offre spontanément à ceux qui la cherchent et apporte avec elle les plus grands avantages (vi, 13-23). Pour gagner les rois à l'amour de la sagesse qui leur est

si nécessaire, l'auteur va donc en dépeindre la beauté et l'utilité. Il la dépeint comme une vierge ravissante que tout le monde peut voir, qui prévient le désir et ne cherche qu'à s'unir à celui qui l'aime. Il suffit de désirer la sagesse pour la posséder, car désirer la sagesse et méditer les moyens de l'obtenir c'est la perfection de la prudence; et celui qui veille ainsi en méditant les moyens d'obtenir la sagesse sera bientôt libre de tout souci, la sagesse se présentant d'elle-même et l'assistant dans tous ses desseins (13-17). Après avoir ainsi par une élégante prosopopée attiré les rois à l'amour de la sagesse, l'auteur en montre l'utilité. Si la sagesse se révèle avec tant de bienveillance à ceux qui la cherchent, c'est qu'elle les voit déjà engagés dans le chemin de l'immortalité. Et on le démontre par un beau sorite à six membres dont cinq prémisses et une conclusion, qui prouve à lui seul que nous avons affaire à un écrivain très cultivé à qui les procédés de dialectique ne sont pas étrangers (18-21). Le sorite n'est cependant pas rigoureusement construit d'après la logique, ce qui aurait nui quelque peu à sa poésie, mais on peut facilement suppléer les chaînons absents. L'auteur, par exemple, a suffisamment rappelé dans les versets précédents que le désir de la sagesse en était le commencement pour ne plus devoir y revenir et pour passer immédiatement au premier effet de ce désir ou de ce commencement de la sagesse. Voici quel serait le sorite complet :

La recherche de la sagesse, c'est le commencement de la [sagesse,
Le commencement de la sagesse, c'est le désir de l'instruc-
Le désir de l'instruction conduit à l'amour, [tion,
L'amour, c'est l'observation des commandements,
L'observation des commandements assure l'incorruption,
L'incorruption nous place dans le voisinage de Dieu,
Être dans le voisinage de Dieu, c'est régner,
Donc la recherche de la sagesse nous procure un royaume.

L'auteur a montré la nécessité de la sagesse, la facilité de l'acquérir, son utilité, mais il n'a pas encore dit ce qu'est la sagesse. C'est ce qu'il se propose de faire maintenant en cédant, semble-t-il, la parole à Salomon. Il dira ce qu'est la sagesse et d'où elle vient, avec une grande sincérité, et un grand désir de voir se multiplier les sages (VI, 24-27). Cependant, nous ne trouvons nulle part une définition proprement dite de la sagesse. On se contente d'en exposer les propriétés et les effets et l'on traite en même temps de la sagesse créée et de la sagesse incréée. Nous tâcherons d'indiquer d'abord l'agencement des idées dans ce petit traité de la sagesse (VII-VIII-IX).

Salomon commence son traité en racontant comment il est arrivé lui-même à la sagesse. Il en montre ainsi la voie, en fait ressortir continuellement l'utilité et en excite le désir. Bien que fils de roi, Salomon est de la même matière que tous les descendants d'Adam. Il n'a pas apporté la sagesse avec lui en naissant, mais la désirant vivement, il l'a demandée à Dieu en de ferventes prières. Avec elle sont venus tous les biens qu'il avait méprisés pour elle. C'est pourquoi il veut l'enseigner à tout le monde; à tous elle procurera un trésor impérissable (VII, 1-14). Salomon a déjà dit dans VI, 24-27 qu'il parlerait très sincèrement de la sagesse; il le répète encore (VII, 13). Et pour en parler dignement, comme la sagesse est divine, il demande le secours de Dieu (VII, 15). Une telle invocation est très bien située avant les hautes révélations qui vont suivre. Ce secours, Dieu ne le lui refusera pas. Celui qui lui a donné la sagesse avec toutes les sciences lui fera la grâce d'en parler dignement (VII, 16-21).

Les sciences viennent de la sagesse et la sagesse vient de Dieu. C'est par elle que Dieu a créé l'univers, elle est l'ouvrière de tout. Salomon en décrit l'excellence, en énumère d'abord les attributs (VII, 22-24), place le fondement de ces attributs dans son origine divine (25-26), en

dépeint la puissance (27-28), la beauté (29-30), l'action providentielle (VIII, 1).

Après avoir fait ressortir la grandeur de la sagesse, Salomon nous apprend encore combien il a vivement désiré s'unir à elle. Pour dépeindre le désir de cette union et son intimité, il la représente sous la forme du mariage. Déjà au chapitre VII, 28, il déclarait que Dieu n'aimait que ceux qu'il voyait cohabiter avec la sagesse. Il confesse maintenant avoir tant désiré cette union à cause de la beauté et de la noblesse de la sagesse (VIII, 2-4), et aussi à cause de dons nombreux et magnifiques que cette royale fiancée apporte en dot au fiancé (5-8). Il énumère enfin, en en appelant à sa propre expérience, les fruits que susciterait aux rois une semblable union : la gloire, la prospérité, la joie (9-18). A cette possession si désirable, Salomon n'est parvenu que par la prière. Il l'a déjà dit auparavant (VII, 1-12), il le répète encore (VIII, 19-21). On rapporte même (IX, 1-19) le texte de cette prière dont les livres historiques nous ont conservé le sommaire (*III Rois*, III, 6; *II Chron.*, I, 8).

Après cette analyse du traité de la sagesse, revenons quelques instants aux plus beaux passages de la seconde partie.

« Il est le créateur des grands et des petits, et il prend soin des uns comme des autres » (VI, 7). La foi en la Providence s'exprime clairement en ce verset. On la rencontre encore (XIV, 3 et XVII, 2), et le terme grec employé pour désigner la Providence, πρόνοια, dénoterait l'influence de la philosophie grecque sur l'auteur de la Sagesse. Ce serait un emprunt au platonisme d'après les uns, au stoïcisme, d'après d'autres. La doctrine même de la Providence ne doit pas dériver de la philosophie grecque : toutes les pages de l'Ancien Testament la traduisent, et le livre de la Sagesse le savait bien. Après avoir raconté comment Dieu protégea son peuple en Égypte et pendant le séjour au désert (XVI-XIX), il conclut (XIX, 22) :

« En tout temps et en tout lieu, vous avez assisté votre peuple. » Parmi les philosophes grecs, Socrate semble être le premier à affirmer sa foi en la Providence : Dieu prend soin du monde comme l'âme prend soin du corps. Il n'emploie pas encore le mot πρόνοια qui est usité par Platon. Aristote nie la Providence et ne connaît d'autres causes que les causes naturelles. Les stoïciens reprennent la doctrine de la Providence, mais d'une façon inconnue à l'Ancien Testament et au livre de la Sagesse. Leur conception s'allie avec le déterminisme et leur providence s'identifie avec la loi de la nature : « volentem fata ducunt, nolentem trahunt ». Il n'y a pas de place pour la liberté humaine, si clairement affirmée par notre auteur qui en appelle à la Providence pour donner du courage aux Juifs persécutés d'Égypte. Mais au moins n'a-t-il pas emprunté le terme πρόνοια à la philosophie grecque? Il ne se rencontre pas dans les Septante qui se servent plutôt du mot ἐπισκοπή.

Cependant cette expression n'a rien de spécifiquement philosophique, elle se trouve dans Sophocle, Euripide, Plutarque et le troisième livre des Machabées (IV, 21; V, 30) et pourrait donc se rencontrer dans le langage d'un homme parlant le grec et n'ayant pas fait d'études philosophiques.

« Qu'est-ce que la sagesse et quelle est son origine? Je vais l'exposer sans rien vous cacher des mystères de Dieu... Je mettrai au grand jour tout ce qui la concerne et je ne tairai pas la vérité (VI, 22). J'ai appris la sagesse sans arrière-pensée et je la communique sans envie (VII, 13). » Plusieurs exégètes voient dans ces versets une intention polémique contre les philosophes grecs et les initiés aux mystères (XIV, 23) qui ne donnaient que des indications parcimonieuses afin que nul n'en sache autant qu'eux et faisaient deux parts de leur doctrine, l'une exotérique destinée à la foule, l'autre ésotérique destinée à un petit groupe d'initiés. Notre auteur, au contraire,

racontera à tout le monde les mystères de Dieu et de sa divine sagesse.

« Je ne suis moi-même qu'un homme mortel, semblable à tous les autres et descendant du protoplaste. J'ai été formé quant à la chair dans le sein de ma mère, pendant dix mois prenant consistance dans le sang, par le moyen de la semence de l'homme, durant le repos du sommeil. Moi aussi, à ma naissance, j'ai respiré l'air commun à tous, je suis tombé sur la même terre, et c'est avec des pleurs que j'ai, comme tous les autres, fait entendre mes premiers sons. J'ai été élevé dans des langes et avec des soins infinis. Aucun roi n'a eu un autre commencement d'existence » (VII, 1-5.).

Le nom de protoplaste donné ici à Adam ne se rencontre pas ailleurs dans l'Écriture, mais revient encore une fois dans le livre de la Sagesse (X, 1) et est fréquent chez les Pères. Ce n'est pas du premier homme formé de terre que Salomon tient sa sagesse. Ce n'est pas de sa propre conception non plus : j'ai été formé chair pendant dix mois dans le sein de ma mère. Il ne parle pas de son âme et compte dix mois d'existence utérine, à la manière des anciens. Avec des mois lunaires, l'enfantement se fait dans le dixième mois. Il s'exprime au sujet de la génération à peu près comme Job (X, 10) : « Tu m'as coulé comme le lait et coagulé comme le fromage. Tu m'as revêtu de peau et de chair, tu m'as tissé d'os et de nerfs », et comme le psalmiste (CXXXIX, 13) : « C'est toi qui a formé mes reins et m'a tissé dans le sein de ma mère. Je te rends grâces d'avoir fait de moi une créature si merveilleuse. » Ailleurs l'Écriture représente la génération comme un mystère inaccessible à l'homme : « Tu ne sais pas quel est le chemin du vent, et comment se forment les os dans le sein de la mère (*Eccl.*, XI, 5). Je ne sais pas comment vous avez apparu dans mes entrailles; ce n'est pas moi qui vous ai donné l'esprit et la vie; ce n'est pas moi qui ai assemblé les éléments qui composent votre

corps (II MACH., VII, 22). Le langage de la Sagesse décrivant le développement lent et progressif du fœtus dans le sein de sa mère ne doit pas être jugé du point de vue scientifique, mais de celui des idées courantes (Cf. PLINE, *Hist. natur.*, VII, 15). A la constitution du fœtus concourent deux causes, la semence du père et le sang de la mère : le semen se coagule dans le sang. Mais le Sage semble mentionner un troisième facteur, la volupté qui accompagne l'acte générateur et provoque la coagulation du sperme dans le sang (ἡδονῆς ὕπνῳ). De ses ascendants et de son origine, Salomon passe à sa naissance semblable à celle de tous les autres hommes. On a rapproché cette description de celle de Lucrèce (*De natura rerum*, V, 223 ss.) et de l'hymne égyptien au soleil, datant du règne d'Aménophis IV (Cf. Ch. JEAN, *Le milieu biblique*, t. II, p. 348, Paris, 1923) :

C'est toi qui suscites le germe des femmes,
Et qui crées la semence chez les hommes.
C'est toi qui fais vivre l'enfant dans le sein de sa mère,
Toi qui le calmes pour qu'il ne pleure pas,
Qui le nourris par le sein de sa mère,
Qui donnes les souffles pour animer ce que tu crées.
Quand l'enfant tombe du sein au jour de sa naissance,
Tu ouvres sa bouche pour les paroles et satisfais à ses
[besoins.

Dans les versets 17 à 20 du chapitre VII, Salomon énumère toutes les sciences que la sagesse lui a enseignées, car elle est la mère de tous les biens :

C'est Dieu qui m'a donné la véritable science des êtres,
Pour me faire connaître la structure de l'univers
Et les propriétés des éléments,
Le commencement, la fin et le milieu des temps,
Les retours périodiques du soleil, les vicissitudes des
Les cycles des années et la position des étoiles, [époques,
La nature des animaux et les instincts des bêtes
La puissance des esprits et les raisonnements des hommes,

Les différentes espèces des plantes et la vertu des racines,
Tout ce qui est caché et à découvert je l'ai appris.

Salomon possède donc la science des êtres qui sont énumérés dans les versets suivants et la conclusion range ces êtres en deux catégories : ceux qui sont à découvert et apparaissent aux yeux des hommes, comme les mouvements des astres et le cours des saisons, et ceux qui sont cachés comme le monde des esprits et les pensées des cœurs. Les versets intermédiaires attribuent à Salomon des connaissances plus ou moins étendues en cosmologie et en astronomie, en logique et en psychologie, en zoologie, en botanique et en pharmacie.

La structure de l'univers (σύστασις κόσμου) et l'énergie des éléments (ἐνέργεια στοιχείων) sont des expressions employées depuis Platon pour désigner la disposition du monde et les propriétés des éléments constitutifs, terre, eau, air et feu. Ce sont les sciences cosmologiques et physiques.

Le commencement, la fin et le milieu des temps : périphrase poétique pour désigner la différence et la variété des périodes déduites des calculs astronomiques. Cette circonlocution sera expliquée dans les membres suivants : les retours des solstices et les autres divisions du temps en saisons, mois, jours et nuits; les cycles d'années ou les séries d'années qui doivent être connues pour maintenir la concorde entre les années lunaires et solaires et la position des étoiles aux différentes époques de l'année. Ce sont les sciences astronomiques. On rencontre un texte analogue dans Cicéron (*De nat. deorum*, II, 61, 153) : « Hominum ratio non in cœlum usque penetravit? Soli ex animantibus nos astrorum ortus, obitus cursusve cognovimus, ab hominum genere finitus est dies mensis, annus, defectiones solis et lunae praedictaeque in omne posterum tempus quae, quantae, quando futurae sint. »

Viennent ensuite les sciences zoologiques et botaniques. Mais que vient faire entre les animaux et les hommes la mention de la puissance des esprits (βίαι πνευμάτων)? La Vulgate a cru qu'il s'agissait de la force des vents; les interprètes modernes songent plutôt aux sévices des démons dont la pensée aurait été suggérée par les bêtes féroces nommées dans le membre de phrase précédent (θηρία). La tradition juive palestinienne attribuait à Salomon non seulement la connaissance des forces spirituelles hostiles, mais aussi le pouvoir de les dompter : « Il employait cette connaissance, dit l'historien juif Josèphe (*Antiq.*, VIII, 2, 5), à composer pour l'utilité des hommes divers remèdes parmi lesquels certains avaient même la force de chasser les démons d'une façon si efficace qu'ils ne revenaient jamais plus. Cette manière de les chasser est encore en grand usage parmi ceux de notre nation. »

Toutes ces sciences viennent de la sagesse, c'est elle qui est l'ouvrière de tout. Aussi Salomon en chante-t-il les attributs et les propriétés (VII, 22-VIII, 1) :

« En elle il y a un esprit intelligent, saint, unique, multiple, immatériel, actif, pénétrant, sans souillure, manifeste, ne faisant aucun tort, aimant le bien, sagace, ne connaissant pas d'obstacle, bienfaisant, bon pour les hommes, immuable, assuré, indépendant, tout-puissant, surveillant tout, pénétrant tous les esprits, les intelligents, les purs, les subtils.

Car la sagesse est plus agile que le mouvement;
Elle pénètre toutes les parties de l'univers par sa pureté.
Elle est le souffle de la puissance de Dieu,
Une pure émanation de la gloire du Dieu tout-puissant;
Aussi rien de souillé ne peut tomber sur elle.
Elle est le resplendissement de la lumière éternelle,
Le miroir sans tache de l'activité de Dieu,
Et l'image de sa bonté.
Étant unique, elle peut tout;
Restant la même, elle renouvelle tout,

Et à travers les âges, elle se répand dans toutes les âmes
Elle en fait des amis de Dieu et des prophètes. [saintes,
Dieu, en effet, n'aime que celui qui habite avec la sagesse.
Car elle est plus belle que le soleil
Et que l'arrangement harmonieux des étoiles;
Comparée à la lumière, elle l'emporte sur elle;
Car la lumière fait place à la nuit,
Mais le mal ne prévaut pas contre la sagesse.
La sagesse atteint avec force d'une extrémité du monde
Et dispose tout avec douceur. » [à l'autre,

Nous devons examiner de plus près cet important passage où la divinité et la personnalité de la sagesse sont enseignées avec plus de force et de clarté que dans les Proverbes et dans l'Ecclésiastique. Cependant, il faut lire cette description à la lumière du Nouveau Testament pour y voir la révélation du mystère de la sainte Trinité. Il est possible que l'Esprit-Saint ait voulu l'y mettre, mais ni l'auteur du livre ni ses lecteurs ne l'ont reconnue. On peut donc essayer d'interpréter notre passage dans la pensée de son auteur, et cette interprétation sera moins riche que celle qu'on en donnerait en s'aidant du Nouveau Testament.

Et d'abord, il ne s'agit pas de la sagesse communiquée, de cette vertu pratique qui conduit l'homme à sa fin, et s'identifie avec la justice et la perfection, avec la pleine conformité de la vie aux prescriptions de la loi, mais de la sagesse incréée et divine, source et ouvrière de la première. Cela résulte clairement des versets 15 et 21 où Dieu et la sagesse sont présentés au même titre comme principe des sciences et éducateur de Salomon. Mais cette sagesse divine, est-ce la sagesse attributive ou la sagesse hypostatique? En d'autres mots, s'agit-il de la nature divine elle-même considérée en tant que sage ou bien d'une personne divine distincte? Il nous semble qu'il résulte de cette description, et surtout, comme nous le verrons, des versets 25 et 26, que cette sagesse est plus

qu'un attribut divin poétiquement personnifié; c'est déjà une hypostase divine. Ce n'est pas à dire, cependant, qu'il ne subsiste plus d'obscurités dans le livre de la Sagesse et que la doctrine des personnes divines y apparaisse parfaitement élaborée. Sans doute, la Sagesse se distingue de Dieu, elle n'a pas encore pourtant tout le relief d'une personnalité vivante. D'un autre côté, si elle ne se distingue pas du Logos qui joue le même rôle qu'elle dans la création (IX, 1-2), elle ne semble pas davantage se distinguer clairement de l'Esprit (I, 6; IX, 17). C'est ainsi qu'au II^e^ siècle, saint Théophile d'Antioche et saint Irénée voient dans la Sagesse, non point la deuxième, mais la troisième personne de la sainte Trinité. Cette confusion provient en partie aussi d'une conception de la Sagesse qu'on retrouvera bien des fois plus tard dans la théologie du Saint-Esprit : on la représente à la fois comme une personne assise auprès de Dieu et comme un don communiqué par lui (IX, 1-2). Quoi qu'il en soit de ces obscurités, il est incontestable que la doctrine du Logos a fait un pas dans le livre de la Sagesse : nous avons là comme un trait d'union entre la théologie de l'Ancien Testament et la christologie johannique. Il est d'ailleurs probable que le quatrième évangile n'a pas uniquement subi l'influence des conceptions alexandrines au stade où elles apparaissent dans la *Sapientia Salomonis*, mais aussi à un degré ultérieur de développement. Ces conceptions se sont, en effet, étendues considérablement, grâce à la pénétration croissante de l'hellénisme; elles ont même dévié beaucoup de leur signification primitive chez Philon d'Alexandrie.

Il y a dans la sagesse un esprit. Cette leçon beaucoup mieux attestée que l'autre : la sagesse est un esprit (I, 6; IX, 17) est aussi plus difficile. Il faut se garder de deux excès dont l'un consiste à ne voir dans la sagesse que la sagesse essentielle de Dieu, et dans l'esprit qui réside en elle, qu'un attribut de Dieu, et dont l'autre voudrait

identifier la sagesse avec le Verbe de Dieu et l'esprit qui est en elle, avec l'Esprit-Saint qui procède du Verbe. Nous croyons que l'expression : dans la sagesse il y a un esprit, signifie au fond la même chose que l'autre : la sagesse est un esprit. Ce sont les attributs de la sagesse qui vont être décrits mais celle-ci est considérée hypostatiquement. Ces attributs atteignent le nombre mystique de vingt et un, produit des deux chiffres sacrés trois et sept. C'est une énumération oratoire dont les éléments, souvent de significations très voisines, se refusent à toute classification. L'esprit qui est dans la sagesse est intelligent et saint, unique dans sa nature et multiple dans ses effets, immatériel, actif et perspicace, sans souillure, sans tort et sans souci, assuré, inébranlable et sans obstacle, pouvant tout, surveillant tout, pénétrant tout, bienfaisant et ami des hommes... L'épître aux Hébreux décrit d'une façon analogue l'action de la divine parole (IV, 12-13) : « Elle est vivante et efficace, plus acérée qu'une épée à deux tranchants, si pénétrante qu'elle va jusqu'à séparer l'âme et l'esprit, les jointures et les moelles, elle démêle les sentiments et les pensées du cœur. Aussi nulle créature n'est cachée devant Dieu, mais tout est à nu et à découvert aux yeux de celui à qui nous devons rendre compte. »

La raison de cette efficacité souveraine de la divine sagesse se trouve dans son immatérialité, dans son extrême pureté, dans son absolue simplicité, et ces propriétés, à leur tour, conviennent à la sagesse incréée à cause de son origine. Les versets 25 et 26 décriront cette mystérieuse origine au moyen de cinq comparaisons semblables empruntées aux choses créées et matérielles. Il ne faut donc pas trop presser ces images qui se complètent et se corrigent les unes les autres.

La sagesse est une exhalaison, un souffle (ἀτμὶς) de la puissance de Dieu, c'est comme l'haleine ou plutôt le parfum de la majesté divine. Cette définition est synonyme de la suivante : une pure émanation (ἀπόῤῥοια) de la

gloire du Dominateur de l'univers. Ces deux expressions semblent indiquer la consubstantialité avec Dieu et par suite la grande pureté de la sagesse. Dieu est l'être très simple et très pur. La sagesse n'étant qu'une exhalaison, un effluve ou un écoulement de la nature divine lui est consubstantielle; elle est donc aussi simple et pure, et bien que pénétrant tout, n'est souillée par rien. L'auteur prouve cette dernière assertion : rien de souillé ne peut tomber sur elle, par trois nouvelles comparaisons. La sagesse est le resplendissement, le rayonnement (ἀπαύγασμα) de la lumière éternelle. Ce serait encore une affirmation de la consubstantialité dans le même sens que l'émanation de la gloire de Dieu. D'autres préfèrent rattacher cette métaphore aux suivantes plutôt qu'à la précédente dont elle est séparée par la remarque : rien de souillé ne peut tomber sur elle, et traduisent ἀπαύγασμα non par resplendissement, mais par reflet ou image produite par la réflection des rayons. La sagesse est le miroir sans tache (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον, non pas le miroir au sens actif, mais l'image reflétée parfaite) de l'activité de Dieu; elle est enfin l'image de sa bonté. La sagesse est donc décrite par cinq mots : un souffle, un effluve, un reflet, un miroir fidèle, une image, et l'essence de Dieu s'exprime par cinq attributs : la puissance, la gloire, la lumière, l'énergie et la bonté. Les versets 25 et 26 enseignent la consubstantialité et la personnalité divine de la sagesse. Les versets suivants décrivent sa puissance : elle peut tout, domine tout, atteint, pénètre, gouverne et conserve tout.

Saint Paul s'inspire de cette description de la divine sagesse dans *II Cor.*, III, 18 : « Pour nous tous, le visage découvert, réfléchissant comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image de plus en plus resplendissante, comme par l'Esprit du Seigneur. » Et plus encore dans *Hébr.*, I, 3 où il appelle le Fils « le rayonnement de la gloire de Dieu, l'empreinte de sa substance, qui soutient toutes choses par sa puis-

sante parole ». On s'est beaucoup occupé des origines de cette description de la sagesse. L'auteur l'aurait empruntée au Dialogue de Platon. Le πνεῦμα λεπτόν (esprit subtil) viendrait d'Anaxagore, et le πνεῦμα νοερόν (esprit intelligent) viendrait des Stoïciens. Philon a repris les expressions des versets 25 et 26 pour les appliquer au Logos. Il est cependant douteux, dit le P. Lagrange (*Revue biblique*, janvier 1907, p. 91), « que notre écrivain, parmi tant d'épithètes accumulées qui témoignent de la richesse de ses conceptions, en ait emprunté quelques-unes avec une vue philosophique particulière. Il fait servir à son dessein des termes qui lui paraissent appropriés et qui étaient employés par les philosophes grecs tantôt dans un sens, tantôt dans un autre ».

La question des rapports avec la philosophie grecque se pose aussi au sujet de plusieurs textes des chapitres VIII et IX. La description des biens que procure la sagesse dans VIII, 3-18 a été comparée à celle des avantages qu'apporte la vertu dans Xénophon (*Mém.*, II, I, 21-33). Le parallèle est frappant au point qu'Heinisch (*Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*, Münster, 1908, pp. 32-35) a pu admettre que l'auteur de la Sagesse avait lu les Mémorables de Xénophon.

Dans la même période, au verset 7, on nomme les quatre vertus cardinales, la tempérance, la prudence, la justice et la force. On les rencontre aussi chez Socrate, chez Platon, chez les Stoïciens qui les font également dériver de la sagesse. Mais déjà dans les Proverbes (II, XXIII) les actions morales qui relèvent des vertus cardinales sont données comme des fruits de la sagesse. Quant au nombre et au nom des vertus cardinales, le livre de la Sagesse a pu les emprunter à l'usage courant, sans dépendre pour cela d'aucun système philosophique particulier. Le quatrième livre des Machabées (V, 22-24) et Philon (*De special. leg.*, II, 62; *de Vita Mosis*, II, 216) nomment aussi les quatre vertus cardinales.

Enfin, les chapitres VIII, 19-20, et IX, 15-16 soulèvent les problèmes de la préexistence de l'âme, de l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps, et du corps prison de l'âme :

VIII, 19 : « J'étais un enfant bien doué,
Et j'avais reçu en partage une bonne âme;
20 : Ou plutôt, étant bon, je vins dans un corps [sans souillure. »
IX, 15 : « Car le corps périssable appesantit l'âme
Et l'habitation terrestre accable l'esprit fécond [en pensées
16 : C'est à peine si nous jugeons par conjecture ce [qui est sur la terre,
Et ce que nous avons sous la main, nous le [trouvons avec peine;
Qui donc pourra scruter ce qui est dans le ciel? »

Le P. Lagrange explique très bien ces deux textes (*Revue biblique*, 1907, pp. 89-91). Voici ce qu'il dit au sujet du premier : « Le premier terme pose le fait; le second membre de phrase en donne une raison, qui est aussitôt corrigée par le troisième. Or la première pensée n'avait pas besoin d'être corrigée si l'auteur n'eût eu en vue que la préexistence de l'âme. Le corps peut recevoir un âme préexistante, aussi bien qu'une âme préexistante peut venir dans un corps. L'opposition, car il y en a une, existe bien plutôt entre le corps et l'âme. Lequel des deux est le plus digne, et a vraiment qualité pour être le moi? L'auteur avait semblé dire que le corps préexistant qu'il était lui-même avait reçu une bonne âme; il se reprend pour exprimer la même pensée dans l'ordre inverse : c'est son âme, son véritable moi, qui, étant bonne, est venue dans un corps pur. Ce n'est pas la pureté du corps qui entraîne la bonté de l'âme, mais plutôt la bonté de l'âme qui lui donne droit à un corps pur. L'excellence de l'enfant résultait des deux qualités, mais il importait de

les exprimer dans leur ordre de dignité. Il n'est pas question de la préexistence absolue de l'âme... On est donc ici dans le courant des idées traditionnelles, avec une intention marquée de relever la dignité de l'âme et peut-être une nuance particulière sur les qualités de l'âme répondant à certaines qualités du corps. Si l'on songe que la théorie de la préexistence dans Platon fait partie du système pythagoricien de la métempsycose, dont la Sagesse ne contient aucune trace, on ne sera pas porté à tirer des conclusions aussi graves d'un texte où il y a un peu d'affectation dans le style mais aucun dessein d'introduire, sans le dire expressément, une modification considérable dans la tradition religieuse d'Israël. »

Et au sujet du second texte : « Le mépris du corps n'est-il pas lui-même une note platonicienne? On prétend que, d'après la Sagesse, il est le siège du péché (I, 4; VIII, 20), un obstacle à l'élan de l'âme vers Dieu (IX, 15), à l'union à Dieu qui ne peut se produire qu'après la mort (VI, 19).

La première imputation ne peut vraiment être prouvée par les textes cités. « Le corps assujetti au péché » n'est nommé qu'après l'âme artificieuse ou qui médite le mal (I, 4); il y a le même parallélisme dans le mal que dans le bien (VIII, 20). Le pseudo-Salomon entendait trop sérieusement la responsabilité des actes humains pour qu'il admît l'excuse d'un corps voué au péché par nature. Il proteste que la mort elle-même n'était pas d'abord voulue par Dieu.

Il est vrai que pour lui le corps est un obstacle à l'essor de l'âme; cela s'entend des connaissances naturelles, mais surtout de la science des choses divines... Ce qu'il y aurait de plus vraiment platonicien dans la Sagesse, c'est l'opposition si tranchée du corps et de l'âme, avec une tendance à regarder l'âme comme plus voisine de Dieu par sa nature même; encore cette idée découlait-elle assez naturellement du mode dont la première âme — et

toutes les autres — étaient sorties du souffle de Dieu. Venant de lui, elles devaient naturellement retourner à lui. » (On peut voir aussi au sujet de la même question, l'ouvrage déjà cité de HEINISCH, pp. 51 ss.)

Le problème des rapports avec la philosophie grecque se posant principalement aux cours des deux premières parties du livre de la Sagesse, il ne sera pas inutile de caractériser d'un mot sa position. Nous empruntons encore cette conclusion au P. Lagrange (*o. c.*, pp. 91-92) : « Le livre de la Sagesse n'aurait jamais été écrit tel que nous le possédons sans le développement de la philosophie et de la pensée grecque; ce qui ne veut pas dire que l'auteur ait puisé directement dans la philosophie pour opérer un syncrétisme ou établir un parallèle. Il table sur un judaïsme pénétré dans une certaine mesure d'idées grecques, et il l'oppose au matérialisme et à l'idolâtrie des païens... Ces deux caractères, fidélité à la religion traditionnelle et influence de l'air ambiant plutôt que de la lecture érudite, indiquent que l'auteur vivait en Égypte. C'est là surtout que le judaïsme s'est laissé pénétrer d'idées grecques sans rien perdre de son attachement à la loi. En Palestine, les hellénisés étaient devenus assez rapidement des profanes; lorsque la réaction machabéenne eut triomphé, il ne resta plus de place pour une conciliation à la fois ferme et bienveillante. »

TROISIÈME PARTIE. CHAPITRES X-XIX.

La troisième partie peut être considérée comme le développement historique des derniers mots du chapitre précédent (IX, 18) : C'est par la sagesse que les hommes furent sauvés. Nous distinguons trois sections dans ce développement dont la première et la troisième appartiennent au genre historique et la seconde au genre didactique. Dans la première section (X-XII), l'auteur montre par de nombreux exemples comment, à l'origine du genre humain et aux débuts du peuple choisi jusqu'à

l'occupation de la Terre promise, la sagesse a exercé sa justice salvifique envers ceux qui la recherchaient et sa justice vindicative contre les idolâtres. Dans la seconde section (XIII-XV), il expose la genèse des différentes espèces d'idolâtrie et en fait ressortir la malice et la sottise. Enfin, dans la troisième section (XVI-XIX), il décrit par l'histoire des destinées diverses des Israélites et des Égyptiens, les fruits de la sagesse et ceux de l'impiété.

Première section (X-XII) *: La sagesse dans l'histoire.* La sagesse a sauvé les patriarches (X, 1-14), a délivré les fils d'Israël par Moïse (X, 15-XI, 4), a puni les Égyptiens (XI, 5-XII, 2) et les Chananéens (XII, 3-27).

La péricope relative aux patriarches nous a paru bien intéressante et nous voudrions nous y arrêter un instant. Aucun nom n'est cité, l'histoire est racontée à mots couverts : serait-ce dans le but de n'être compris que des seuls initiés, des Juifs, par conséquent, familiarisés avec l'Ancien Testament? Ne serait-ce pas plutôt pour piquer davantage la curiosité des gentils? Le mystère n'est d'ailleurs pas difficile à percer, les personnages sont aisément reconnaissables. On nous dit comment la sagesse s'est comportée vis-à-vis d'Adam, de Noé, d'Abraham, de Lot, de Jacob et de Joseph; on rappelle les grands châtiments de Caïn, du déluge, de la confusion des peuples, de la ruine des villes coupables.

Adam, le protoplaste, le père du genre humain, le seul créé, fut gardé par la sagesse qui le tira de son péché et lui donna le pouvoir de gouverner toutes les créatures. Caïn, pour avoir abandonné la sagesse, périt avec ses fureurs fratricides; c'est à cause de lui que le déluge inonda la terre. Mais la sagesse sauva le juste Noé sur un bois sans valeur. Après que les nations eurent été confondues dans leur conspiration criminelle à Babel, c'est encore la sagesse qui discerna le juste Abraham,

le conserva sans reproche devant Dieu en le protégeant contre sa propre tendresse pour son fils. Son amour paternel aurait pu le porter à enfreindre l'ordre divin d'immoler son fils, mais la sagesse le fortifia : in filii misericordia fortem custodivit. Au milieu de la ruine des méchants, la sagesse sauva le juste Lot en le dérobant au feu qui descendit sur les cinq villes. Et l'auteur nous donne trois témoignages de ce terrible cataclysme, encore visibles de son temps ! « La terre désolée continue de fumer » (x, 7). Philon atteste le même phénomène (*de Abrah.*, 27) : la terre des Sodomites brûle encore; ainsi que Josèphe (*de bello Judaico*, IV, 8, 4) : il subsiste encore des restes du feu divin; et l'épître de Jude (7) : ignis aeterni poenam sustinentes; et même Tertullien (*Apologet.*, 40) : terram illam incendio adhuc olere. « Les arbres portent leurs fruits hors de saison » (x, 7). Sur ce sol échauffé, les fruits se forment plus vite, mais ils se dessèchent avant d'arriver à leur plein développement. Beaucoup d'interprètes y voient une allusion aux pommes de Sodome dont Josèphe raconte (*de bello Judaico*, IV, 8), qu'elles s'en vont en fumée et en cendres dans la main qui les cueille. Il n'est pas sans intérêt de rapporter ici les paroles de Tacite (*Hist.*, V, 7) : « Haud procul inde campi, quos ferunt olim uberes magnisque urbibus habitatos fulminum iactu arsisse et manere vestigia, terram que ipsam specie torridam, vim frugiferam perdidisse; nam cuncta sponte edita aut manu sata sive herba tenus aut flore seu solidam in speciem adolevere, atra et inania velut in cinerem vanescunt. Ego sicut inclutas quondam urbes igne coelesti flagrasse concesserim, ita halitu lacus infici terram, corrumpi superfusum spiritum eoque fetus segetum et autumni putrescere reor. »

Mais le plus extraordinaire de ces souvenirs est sans contredit le troisième : *incredibilis animae memoria, stans figmentum salis* (x, 7). L'adjectif *incredibilis* qui, dans le langage classique, a toujours le sens passif, est parfois

pris activement dans le latin vulgaire, dans le sens d'incrédule (très souvent dans l'Ecclésiastique) : c'est le sens qui lui convient ici (*sanabilis* doit se traduire de même par salutaire dans *Sag.*, I, 14). *Figmentum* ne rend pas exactement non plus le grec στήλη qui représente plutôt une colonne. Traduisons donc : Monument d'une âme incrédule, une colonne de sel reste là debout. L'auteur vise la femme de Lot qui, indocile à l'avertissement divin, fut changée en statue de sel pour avoir regardé en arrière (*Gen.*, XIX, 26). Il nous dit qu'il existait de son temps, aux environs de la mer Morte, une stèle ou aiguille de sel que la tradition populaire prenait pour la femme de Lot.

Le témoignage du livre de la Sagesse n'est d'ailleurs pas isolé. On aurait tort, sans doute, d'insister sur les paroles de l'Évangile de Luc (XVII, 32) : Memores estote uxoris Lot, pour en déduire l'existence de la statue de sel au Ier siècle, mais Josèphe (*Antiq.*, I, 12, 4) affirme l'avoir visitée : ἱστόρησα δ᾽αὐτήν, ἔτι γὰρ καὶ νῦν διαμένει. Elle reçut des rabbins le nom d'Edith ou de « témoin ». Ceux-ci recommandaient de rendre grâces à Dieu toutes les fois qu'on la voyait, ce que tout bon Israélite devait faire également lorsqu'il apercevait le lieu du passage de la mer Rouge ou du passage du Jourdain, le chemin du ravin de l'Arnon, les pierres de la descente de Béthoron et le mur de Jéricho effondré. Saint Clément de Rome (*Ad Corint.*, XI) atteste à son tour l'existence de la statue : « Uxor enim ejus, quae una cum eo egressa est, cum ab eo dissentiret nec in concordia persisteret, in signum propterea posita et salis statua usque in hodiernam diem facta est, ut omnibus innotesceret, animo duplices et de potentia divina haesitantes in judicium et signum omnibus generationibus proponi. »

A la longue, toutefois, cette permanence frappa les imaginations. Comment une statue de sel exposée aux injures du temps pouvait-elle ainsi subsister sans dommage? Pour trancher la question, on lui attribua une vie

réelle, et si réelle que la femme de Lot souffrait dans sa statue les incommodités ordinaires qui sont propres à son sexe. Voici comment s'exprime l'auteur du poème sur Sodome, faussement attribué à Tertullien (MIGNE, *P. L.*, II, 1161) :

> Durat adhuc etenim nuda statione sub Æthra,
> Nec pluviis dilapsa situ, nec diruta ventis,
> Quin etiam si quis mutilaverit advena formam
> Protinus ex sese suggestu vulnera complet :
> Dicitur et vivens alio jam corpore, sexus
> Munificos solito disjungere sanguine menses.

Sans doute, elle était en butte au vandalisme, on lui enlevait des parcelles, voire des membres, les animaux venaient la lécher, mais toutes ces brèches se réparaient d'elles-mêmes (cf. PRUDENCE, *Harmatigenia*, 750 ss. MIGNE, *P. L.*, LIX, 1064). Cette stabilité et cette vitalité, en dépit de continuelles déperditions, amenèrent saint Irénée à regarder la femme de Lot comme une image frappante de l'Église (*adv. Haer.*, IV, 31, 3; 33, 9) : ecclesia... saepe debilitata, et statim augens membra, et integra fiens; quemadmodum et typus ejus, quae fuit illius Lot, salis figmentum. Mais, comme l'observe avec beaucoup de bon sens Dom Calmet (*Comment. littéral sur la Genèse*, p. 434), on peut regarder tout cela comme un embellissement poétique, ou comme une de ces traditions populaires, qu'on ne doit recevoir qu'avec examen. Enfin, les voyageurs modernes viennent à leur tour témoigner en faveur de la femme de Lot : « Parmi la multitude des pyramides et des pavillons de marne salifère rangés sur les flancs de la colline (le Djebel Ousdoum, au sud-ouest de la mer Morte), se dressent encore quelques-uns de ces piliers de sel qui ont eu l'honneur d'être pris pour la femme de Lot. L'un d'eux, en particulier, situé assez près de la mer, offre, du large, une forme sculpturale singulière. C'est bien, en effet, dans ces quartiers-là que l'on

doit placer la stèle de sel dont il est fait mention au chapitre XIX de la Genèse. » (ABEL, *Une croisière autour de la mer Morte*, Paris, 1911, p. 94.)

Après avoir rappelé la libération de Lot et la destruction de la Pentapole, le pseudo-Salomon conclut en disant (X, 9) : « La sagesse a délivré du malheur ses fidèles. » Il décrit ensuite les manifestations de la sagesse dans l'histoire de Jacob (X, 10) : « Haec profugum irae fratris justum deduxit per vias rectas, et ostendit illi regnum Dei, et dedit illi scientiam sanctorum : honestavit illum in laboribus, et complevit laboris illius. » L'Église a fait de ce verset, à part les quatre premiers mots, le capitule de none des confesseurs non pontifes. On se dit assez rarement, en le lisant, qu'il contient un raccourci de l'histoire de Jacob, telle que nous la trouvons dans la Genèse, XXVII-XXXIII.

La sagesse a conduit Jacob par des chemins sûrs, lorsque, fuyant la colère de son frère Ésaü, il se rendit en Mésopotamie chez son oncle Laban. Mais que peuvent bien signifier les deux membres suivants : ostendit illi regnum Dei — dedit illi scientiam sanctorum? On est unanime à y voir une allusion au songe de Béthel, la première nuit du voyage, où Jacob vit une échelle mystérieuse, reliant le ciel et la terre, sur laquelle des anges montaient et descendaient (*Gen.*, XXVIII, 12 ss.). Crampon (*La sainte Bible*, t. IV, pp. 470-471) reconnaît aussi que les deux membres sont parallèles, et il les interprète de la façon suivante : *Le royaume de Dieu*, le monde des esprits et la manière dont Dieu gouverne le monde, prenant soin des hommes justes par le ministère des anges. *La science des choses saintes*, des mystères, parallèle à *royaume de Dieu*. Cornely (*Comment. in librum sapientiae*, Paris, 1910, pp. 387-388) donne une explication semblable : « Etenim regis est consilia instituta per multos ministros exsequi; quae quidem executio angelis ascendentibus et descendentibus repraesentatur, supremum

autem Dei dominium eo significatur, quod ipse scalae fastigio nixus apparet. Altero autem sententiae membro edocemur, Jacob indolem quoque regni Dei propriam ibi cognovisse, siquidem *scientiam sanctorum* (γνῶσιν ἁγίων) seu rerum divinarum, quae sunt hujus regni propriae, accepit. » Le P. Lagrange ne parle pas autrement, et se rallie à l'exégèse de Cornelius a Lapide : « Ostendit ei modum regendi Dei, quo Deus e coelo sua providentia per angelos euntes et redeuntes subjectum hunc mundum regit et administrat. » On serait tenté, dit-il, de traduire « le royaume de Dieu », car il est fait allusion à la vision de Jacob à Béthel (*Gen.*, XXVIII, 12 ss.); mais le contexte marque plutôt le règne, en parallélisme avec le monde surnaturel. Le secret du gouvernement divin est précisément d'éprouver les justes et de les conduire néanmoins sûrement à leur destinée. Le règne de Dieu appartient donc à la catégorie des choses surnaturelles (*Le livre de la Sagesse, sa doctrine sur les fins dernières. Revue biblique*, 1907, pp. 102-103).

Tout cela est sans doute très profond, mais aussi très obscur, et pour le dire franchement, peu satisfaisant. Nous voudrions une explication plus naturelle et plus simple. Une note du P. Zorell, l'éditeur de l'ouvrage posthume de Cornely sur la Sagesse, semble l'indiquer : « Verba (ἡ σοφία) ἔδειξεν αὐτῷ βασιλείαν θεοῦ significare posse : Sapientia fecit ut videret majestatem Dei. » Nous nous demandons si βασιλεία θεοῦ ne signifie pas ici simplement le royaume de Dieu, ou même plus concrètement la Cour céleste, c'est-à-dire les anges qui sont les βασιλικοὶ, les *aulici* de Dieu. Et le second membre serait non seulement parallèle, mais entièrement synonyme du premier : la sagesse donna à Jacob la science des saints; en d'autres termes, elle lui fit connaître les saints, les ἅγιοι, et ces ἅγιοι désignent de nouveau les anges, ainsi qu'il arrive très souvent dans les premiers documents chrétiens (Mc., VIII, 38; Luc, IX, 26; *Act. Apost.*, X, 22;

Apoc., XIV, 10; *I Clem. ad Corinth.*, XXXIX, 7; *Hermas*, III, IV, 1 sq.; *Jud.*, 14; *Didaché*, XVI, 7). Ce sens est parfaitement clair, il nous reporte immédiatement à la vision de Béthel dont il traduit simplement le contenu : A Béthel, la sagesse révéla à Jacob la Cour céleste, elle lui fit connaître les saints anges.

Après avoir conduit Jacob dans son voyage, la sagesse l'assista pendant son séjour en Mésopotamie (X, 11-12) : elle l'enrichit dans ses pénibles labeurs et fit fructifier ses travaux. Elle le protégea contre d'avares oppresseurs et lui fit acquérir des richesses. C'est une allusion manifeste aux artifices employés par Jacob pour multiplier ses troupeaux. La Genèse termine elle-même la narration de ces ruses (XXX, 37-42) en disant : Cet homme devint ainsi extrêmement riche; il eut de nombreux troupeaux, des serviteurs et des servantes, des chameaux et des ânes. Un peu plus loin d'ailleurs (XXXI, 9 ss.), la Genèse, comme le livre de la Sagesse, regarde les artifices employés par Jacob pour s'enrichir, comme des marques de la protection divine : Dieu a donc pris le bétail de votre père, dit le patriarche à ses femmes, et me l'a donné.

Enfin, la sagesse veilla sur Jacob pendant son retour de Mésopotamie; elle le protégea contre ceux qui lui dressaient des embûches et lui donna la victoire dans un rude combat, pour lui apprendre que la justice est plus puissante que tout. La sagesse est représentée ici comme le βραβευτής ou l'arbitre du combat : c'est elle qui décerne à Jacob le bravium (ἐβράβευσεν αὐτῷ) ou la palme de la victoire. Il s'agit, à n'en pas douter, du fameux combat qu'eut à soutenir Jacob contre Dieu au gué du Jaboc (*Gen.*, XXXII, 24-32) : « Jacob resta seul; et un homme lutta avec lui jusqu'au lever de l'aurore. Voyant qu'il ne pouvait le vaincre, il le toucha à l'articulation de la hanche, et l'articulation de la hanche de Jacob se démit pendant qu'il luttait avec lui. Et il dit à Jacob : « Laisse-» moi aller car l'aurore se lève. » Jacob répondit : « Je ne te

» laisserai point aller que tu ne m'aies béni. » Il lui dit : « Quel est ton nom? » Il répondit : « Jacob. » Et il dit : « Ton nom ne sera pas Jacob, mais Israël, car tu as com- » battu avec Dieu et hommes, et tu l'as emporté. » Jacob l'interrogea en disant : « Fais-moi, je te prie, connaître » ton nom. » Il dit : « Pourquoi demandes-tu quel est mon nom? » Et il le bénit là. Jacob nomma ce lieu Phanuel, car, dit-il, « j'ai vu Dieu face à face et ma vie a été sauve ». Et il vit le soleil se lever quand il eut passé Phanuel, mais il boitait de la hanche. C'est pourquoi les enfants d'Israël ne mangent point jusqu'à ce jour le grand nerf qui est à l'articulation de la hanche, parce que Dieu avait touché l'articulation de la hanche de Jacob au grand nerf ». Le prophète Osée, faisant allusion au même combat, s'exprime ainsi (XII, 4-5) : « Dans son âge mûr, il lutta avec Dieu; il lutta avec l'ange et l'emporta. » De l'avis du P. Lagrange (*Revue biblique*, 1903, p. 319), l'ange apparaît ici comme supplément ajouté au récit de la Genèse, en vertu d'une spéculation théologique qui, en bien d'autres cas, fit pénétrer l'ange dans des récits où, suivant la conception primitive, Jahvé lui-même était seul mis en scène comme agent sensible. Le livre de la Sagesse ne nous dit pas de quelle façon il entend le combat, mais l'idée transcendante qu'il se fait de Dieu nous porterait à croire que pour lui aussi, il s'agit plutôt d'une lutte avec l'ange. Le prix de la victoire décerné par la sagesse à Jacob n'est autre que le nom nouveau dont il s'appellera désormais : *Israël*, souvenir du triomphe remporté et présage des succès futurs. Jacob apprit ainsi que la justice est plus puissante que tout.

Les embûches et les pièges contre lesquels la sagesse prémunit Jacob au retour dans sa patrie, sont à entendre des menées d'Ésaü dont Jacob avait tout à craindre : les précautions prises par celui-ci en témoignent suffisamment (*Gen.*, XXXII-XXXIII).

De l'histoire de Jacob, dont nous avons expliqué le

résumé quasi-chronologique, nous passons à celle de Joseph, le dernier patriarche dont il soit fait mention, à l'effet de faire ressortir l'activité bienfaisante de la sagesse divine envers les justes (x, 13-14) : « La sagesse n'abandonna pas le juste vendu (par ses frères et emmené en Égypte), mais le préserva du péché (dans lequel voulait l'entraîner la femme de Putiphar) ; elle descendit avec lui dans la fosse (la prison où Putiphar avait enfermé Joseph) et ne le quitta pas dans les chaînes (le consolant et le fortifiant par ses inspirations, lui conciliant la faveur du gardien de la prison), jusqu'à ce qu'elle lui eût procuré le sceptre du royaume (l'autorité quasi-souveraine dont fut investi Joseph en Égypte) et la puissance sur ses oppresseurs ; elle convainquit de mensonge ceux qui l'avaient accusé et le rendit à jamais illustre. »

Telle est l'histoire des patriarches racontée par le pseudo-Salomon. L'épître aux Hébreux s'en inspire au chapitre xi, en attribuant à la foi ce qui est dit ici de la sagesse. Après les patriarches, vient le peuple dont les vicissitudes, surtout à l'époque de l'exode miraculeux d'Égypte et de l'établissement au pays de Chanaan, manifestent d'une façon merveilleuse l'intervention de la sagesse divine en faveur de la nation sainte et de la race sans reproche : « Haec populum justum et semen sine querela liberavit a nationibus quae illum deprimebant. » (*Sag.*, x, 15.)

A partir de x, 16, l'auteur décrit l'œuvre de Moïse, puis (xi, 5-xii, 2) le rôle de la sagesse dans le châtiment des Égyptiens. Il établit surtout un parallèle entre le miracle qui fit jaillir l'eau du rocher en faveur des Israélites et celui qui avait changé en sang les eaux du Nil pour punir les Égyptiens. Après la plaie de l'eau changée en sang, il rappelle celle des grenouilles, moucherons et sauterelles pour punir l'idolâtrie égyptienne. Dieu aurait pu les châtier autrement, mais il voulut ménager le repentir : « Il était facile à votre main toute-puissante, qui

a fait le monde d'une matière informe, d'envoyer contre eux une multitude d'ours ou de lions féroces... car la souveraine puissance est toujours à vos ordres, et qui donc résisterait à la force de votre bras? Le monde est devant vous comme l'atome qui fait pencher la balance, comme la goutte de rosée matinale qui tombe sur la terre. Mais, parce que vous êtes puissant, vous avez pitié de tous, et vous fermez les yeux sur les péchés des hommes pour les amener à la pénitence » (XI, 18-24).

En disant, au verset 18, que Dieu a fait le monde d'une matière informe, ἐξ ἀμόφου ὕλης, l'auteur de la Sagesse ne se rallie pas à la doctrine platonicienne de l'éternité de la matière. Il s'agit des éléments premiers des choses que la Genèse nous montre au commencement dans un état de confusion et de désordre, en attendant que la main de Dieu y mette de l'ordre et en façonne le monde actuel et tous les êtres qui l'habitent.

Après le châtiment des Égyptiens, vient celui des Chananéens (XII, 3-27). Dieu a procédé avec eux comme avec les Égyptiens : Il a voulu leur donner le temps de faire pénitence. Quel motif d'espérance pour le peuple choisi de Dieu ! (XII, 8 ss.) Les versets 3 à 7 constituent une longue période où l'on indique la peine préparée par Dieu pour les Chananéens maudits, et le but de ce châtiment, puis la cause de la haine que Dieu leur a vouée, à savoir les crimes des Chananéens.

Voici la trame de cette période : Vous aviez en haine les habitants de votre terre sainte ; vous vouliez les détruire par la main de nos pères, afin que cette terre que vous honorez entre toutes, reçût une digne colonie d'enfants de Dieu. Les membres intermédiaires décrivent les crimes des Chananéens et rendent ainsi compte de la haine de Dieu contre eux ; mais le texte est très incertain, et les explications qu'on en donne, très divergentes. Vient d'abord une accusation générale : Dieu les a haïs parce qu'ils se livraient à des œuvres abominables de magie et à des

cérémonies ou des initiations impies (cf. *Deut.*, XVIII, 9-12). On donne ensuite un exemple de crime particulièrement atroce : meurtriers sans pitié des enfants; convives de repas de chairs humaines et de sang; initiés d'une troupe de gens furieux (ἐκ μέσου μύστας τε θιάσου = initiatos ex media rabidorum turba. L'auteur assimile les Chananéens, adorateurs de Baal, aux fidèles de Bacchus, aux initiés de la thiase, à une troupe en délire célébrant les bacchanales); parents tuant de leurs propres mains (αὐθέντης composé de αὐτός et ἔντεα : qui tue de ses propres armes) leurs enfants sans défense. Dans cette description en quatre membres, le quatrième expliquerait le premier et le troisième, le second. Nous apprenons donc que les Chananéens offraient des sacrifices humains et tuaient leurs propres enfants, et c'est là un fait d'ailleurs bien connu. Mais le second membre nous dirait aussi qu'ils avaient l'habitude de faire servir à leur table la chair des enfants immolés, ce dont on n'a conservé aucun témoignage. Mais s'il faut expliquer le deuxième membre par le troisième, l'auteur voudrait simplement dire que les Chananéens accomplissaient dans leurs sacrifices d'enfants des rites semblables à ceux auxquels se livraient les disciples de Bacchus dans les sacrifices de chèvres (cf. CORNELY, *o. c.*, pp. 436-437).

Deuxième section (XIII-XV) : *Digression touchant l'idolâtrie.* Pour montrer où conduit l'abandon de la sagesse, l'auteur, à l'exemple d'Isaïe (XL, 18-20; XLI, 6-7; XLIV, 9-20; XLVI, 1-7), de Jérémie (X, 2-16), de la lettre de Jérémie (BARUCH, VI, 1-72), s'étend longuement sur la description de l'idolâtrie. Il en distingue trois genres : le culte de la nature (XIII, 1-9), le culte des statues (XIII, 10-XV, 6), le culte d'objets d'argile et de vils animaux (XV, 7-19).

En parlant du culte de la nature, la Sagesse nous donne en même temps un petit traité de la connaissance de

Dieu, que nous transcrivons ici à cause de sa grande importance :

« Insensés par nature tous les hommes qui ont ignoré Dieu, et qui n'ont pas su par les biens visibles s'élever à la connaissance de celui qui est; ni par la considération de ses œuvres, reconnaître l'ouvrier. Mais ils ont regardé le feu, le vent, l'air mobile, le cercle des étoiles, l'eau impétueuse, les flambeaux du ciel comme des dieux gouvernant l'univers. Si, charmés de leur beauté, ils ont pris ces créatures pour des dieux, qu'ils sachent combien leur Seigneur l'emporte sur elles, car c'est l'auteur même de la beauté qui a fait toutes ces choses. Et s'ils en admiraient la puissance et les effets, qu'ils comprennent combien est plus puissant celui qui les a faites. Car la grandeur, et la beauté des créatures font connaître par analogie(ἀναλόγως, par voie de comparaison ou de conséquence; la cause doit être proportionnée à l'effet) Celui qui en est le Créateur. Ceux-ci pourtant encourent un moindre reproche, car ils s'égarent peut-être en cherchant Dieu et en voulant le trouver. Sans cesse occupés de ses œuvres, ils en font l'objet de leurs recherches, et ils s'en rapportent à l'apparence, séduits par la beauté des choses qu'ils ont sous les yeux. D'autre part, ils ne sont pas non plus excusables, car s'ils ont assez de science pour chercher à connaître les lois du monde, comment n'en ont-ils pas connu plus facilement le Seigneur? » (XIII, 1-9.)

Cette doctrine est celle de saint Paul, dans les Actes des apôtres (XIV, 14-16) : « Nous vous annonçons qu'il faut quitter ces vanités pour vous tourner vers le Dieu vivant, qui a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment. Ce Dieu, dans les siècles passés, a laissé toutes les nations suivre leurs voies, sans que toutefois il ait cessé de se rendre témoignage à lui-même, faisant du bien, dispensant du ciel les pluies et les saisons favorables, nous donnant la nourriture avec abondance et remplissant nos cœurs de joie »; et surtout dans l'épître

aux Romains (I, 19-23) : « Ce qui se peut connaître de Dieu, ils le lisent en eux-mêmes : Dieu le leur a manifesté. En effet ses perfections invisibles, son éternelle puissance et sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence (saint Paul semble expliquer le mot ἀναλόγως de la Sagesse par νοούμενα = intellecta) par le moyen de ses œuvres. Ils sont donc inexcusables, puisque, ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces; mais ils sont devenus vains dans leurs pensées, et leur cœur sans intelligence s'est enveloppé de ténèbres. Se vantant d'être sages, ils sont devenus fous; et ils ont échangé la majesté du Dieu incorruptible pour des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles. » Cette doctrine a été expliquée par saint Hilaire (*De Trinitate*, I, 7) et définie par le Concile du Vatican (*Constitutio de fide*, c. 2; cf. can. 2, 1) : « S. Mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse. » Elle fut enfin rappelée par Pie X dans l'encyclique *Pascendi* contre le modernisme (8 sept. 1907).

Les adorateurs de la nature ne sont pas excusables, car s'ils avaient assez d'intelligence pour scruter le monde, ils auraient d'autant plus facilement pu s'élever jusqu'à la connaissance de son auteur. Ils sont cependant moins coupables que ceux qui s'abandonnent au culte de divinités faites de mains d'homme. La Sagesse en montre d'abord l'absurdité et l'impiété (XIII, 10-XIV, 11), en décrit ensuite l'origine (XIV, 12-20), en déduit les effets (XIV, 21-30), y oppose enfin le bonheur d'Israël que Dieu a préservé d'une pareille idolâtrie (XV, 1-6).

Dans ce passage, nous relevons le verset 3 du chapitre XIV, qui contient la doctrine de la Providence; le verset 7 : « Benedictum est enim lignum per quod fit justitia » qui, détaché de son contexte, a été appliqué à la croix de Notre-Seigneur par plusieurs Pères et écrivains

ecclésiastiques (saint Ambroise, Pseudo-Chrysostome, saint Germain, saint Bonaventure, etc.); le verset 11 qui exprime l'attente messianique du jour « où les idoles des nations seront visitées »; le verset 13 rappelant que l'humanité, à ses débuts, était monothéiste et que l'idolâtrie provient de l'erreur des hommes; les versets 15 à 20 qui traitent du culte des hommes déifiés, et où l'on a voulu voir une conception évhémériste de l'idolâtrie. D'après Evhémère, philosophe et voyageur grec du IVe siècle avant Jésus-Christ, les personnages mythologiques sont des êtres humains divinisés par l'admiration des peuples. Enfin, les versets 21 à 31 qui décrivent les effets de l'idolâtrie. Les erreurs touchant Dieu ont engendré toutes sortes de maux : les turpitudes des mystères, les adultères, les meurtres, les vols, les parjures, etc. Les idoles : voilà le principe et la fin de tous les désordres !

L'auteur a parlé plus haut de ceux qui faisaient des idoles par passe-temps. Il s'occupe maintenant de ceux qui les fabriquent par cupidité (XV, 7-17). En revenant au culte rendu à de vils animaux (XV, 18-19), il se rapproche aussi de son point de départ (XII, 23-27) et du sujet qu'il traitait avant cette longue digression sur les différentes formes d'idolâtrie. Le thème de la troisième partie était, en effet, de montrer par des exemples le rôle de la sagesse dans l'exode d'Égypte.

Troisième section (XVI-XIX) : *Histoire très différente des Israélites et des Égyptiens.* Dieu comble son peuple de bienfaits; Il accable les Égyptiens de châtiments. Ces exemples sont empruntés à la même période que ceux de X, 15-XII, 27. Ils confirment les premiers et les développent avec liberté, audace et subtilité. Cette dernière section a d'ailleurs quelque chose d'assez fastidieux. Nous nous contenterons d'en indiquer les grandes divisions. Quelques plaies sont analysées à fond à l'effet de montrer comment Dieu fait servir les mêmes choses à la perte des Égyptiens

et au salut des Hébreux. Les moucherons, les grenouilles et les sauterelles furent envoyés par Dieu pour la ruine des Égyptiens qui les adoraient, tandis que les serpents et les cailles furent utiles aux Israélites (XVI, 1-15). Le ciel lance les éclairs et la grêle sur les Égyptiens et pleut la manne sur les Israélites (XVI, 16-18). D'horribles ténèbres éprouvent les Égyptiens, tandis que les Israélites sont dans la lumière, et qu'une colonne de feu les conduit dans le désert (XVII-XVIII, 4). L'ange exterminateur, après avoir tué les premiers-nés des Égyptiens et exterminé les Israélites impies, a épargné le reste du peuple élu (XVIII, 5-25). On rappelle encore le passage de la mer Rouge et la débâcle des Égyptiens punis pour avoir opprimé les étrangers fixés chez eux, et l'on compare leur sort à celui de Sodome (XIX, 1-17). Enfin, l'épilogue revient aussi sur une pensée déjà exprimée : le domaine de Dieu est absolu; les mêmes choses peuvent servir à châtier les uns et à récompenser les autres (XIX, 17-21). Et le livre se termine assez brusquement par le résumé de la troisième partie : « En toutes choses, Seigneur, vous avez glorifié votre peuple, vous l'avez honoré et vous ne l'avez pas méprisé; en tout temps et en tout lieu, vous l'avez assisté. »

Relevons quelques traits dans cette troisième section. « Il faut devancer le soleil pour vous rendre grâces et vous adorer dès le lever du jour » (XVII, 28). C'est par les Juifs que la lumière devait être apportée au monde : « Ils méritaient bien d'être privés de lumière et de souffrir une prison de ténèbres, ceux qui tenaient enfermés vos enfants par qui la lumière incorruptible de votre loi allait être donnée au monde » (XVIII, 4).

La description du massacre des premiers-nés des Égyptiens est introduite de la façon suivante (XVIII, 14-16) : « Pendant qu'un paisible sommeil enveloppait tout le pays et que la nuit, dans sa course rapide, avait atteint le milieu de sa carrière, votre Logos tout-puissant

s'élança du haut du ciel, de son trône royal, comme un guerrier impitoyable, au milieu d'une terre vouée à l'extermination, portant comme un glaive aigu votre irrévocable décret; il était là, remplissant tout de mort; il atteignait le ciel et se tenait sur la terre. » Cette peinture rappelle celle de l'ange de la peste dans *I Chron.*, XXI, 16 : « David, ayant levé les yeux, vit l'ange de Jahvé se tenant entre la terre et le ciel, et ayant à la main une épée nue, tournée contre Jérusalem. » On a même cru qu'il y avait, dans le livre de la Sagesse, une confusion entre la parole (en hébreu *dabar*) et la peste (en hébreu *deber*) (cf. GÖTSBERGER, *Biblische Zeitschrift*, 1911, p. 107). Une semblable confusion s'expliquerait plus facilement si notre auteur utilisait le texte hébreu des Chroniques; elle se comprend moins s'il suit la version grecque des Septante. Cette parole toute-puissante qui s'élance auprès du trône de Dieu, armée, comme un guerrier, d'un glaive aigu, n'est conçue ni comme le Logos philonien, ni comme un ange véritable, ce n'est qu'une personnification de la puissance divine. Souvent déjà, la littérature palestinienne avait représenté la parole de Dieu comme l'instrument de sa justice (Os., VI, 5; JÉR., XXIII, 29; *Ps.*, 148, 8; 147, 15, 18; Is., LV, 11). Cette parole exterminatrice est la même que celle par laquelle tout fut créé (*Sag.*, IX, 1), tout est conservé (XVI, 26); tout est guéri (XVI, 12), tout peut être anéanti en un instant (XII, 9), L'auteur songe-t-il à l'identifier avec la sagesse incréée décrite dans la seconde partie? En tout cas, ce texte a pu servir aussi à l'élaboration de la doctrine du Verbe, et plusieurs exégètes anciens l'y ont vue. L'Église a formé des versets 14 et 15 l'*introït* de la messe du dimanche dans l'octave de Noël. « Expression solennelle du grand acte de puissance divine qui devait mettre fin à la servitude des Hébreux et en faire un peuple saint, dépositaire des promesses messianiques, ces paroles ont pu être appliquées par l'Église à la nuit bienheureuse ou un acte plus grand

encore de cette même puissance fit descendre du ciel le Fils de Dieu pour la délivrance et le salut de l'humanité tout entière. » (CRAMPON.)

Lors de la révolte de Coré et d'Abiron et du châtiment qui en fut la suite (*Nombr.*, XVI, 46), le grand prêtre Aaron, prenant les armes de son ministère, la prière et l'encens expiatoire, vint à bout de cette sédition et arrêta le cours de la colère divine, « car sur la robe qui tombait jusqu'à terre était tout l'univers; les noms glorieux des patriarches étaient gravés sur les quatre rangées de pierres précieuses, et votre majesté sur le diadème de sa tête » (XVIII, 24). Tout l'univers était figuré par la robe du grand prêtre. Philon en plusieurs endroits, et Josèphe (*Ant.*, III, 7, 7) expliquent ce symbolisme de différentes manières. « Philon explique ainsi : par sa couleur bleue, qui est celle de l'air, elle figure le ciel; les fleurs qui sont au bas sont le symbole de la terre, les grenades celui de l'eau, et les sonnettes représentent l'harmonie et la symphonie de toutes ces choses. Selon d'autres, la robe du grand prêtre figurait les quatre éléments : l'air par sa couleur, la terre par le lin, le feu par l'or et la mer par les grenades. Loch et Reischl : la couleur bleue est le symbole du ciel, le byssus ou lin dont la robe est faite celui de la lumière et de toute créature pure, la pourpre l'image de la vie et l'or l'emblème de la gloire. » (CRAMPON, *o. c.*, p. 499.)

On a soutenu que pour l'auteur de la Sagesse toute l'histoire israélite exploitée dans cette troisième partie du livre n'était qu'une parabole.

C'est manifestement exagéré. Le pseudo-Salomon croit certainement à la réalité de l'histoire biblique; c'est même pour cela qu'il lui demande ses preuves des bienfaits de la sagesse. Mais il est vrai que ce n'est pas, sous sa plume, une histoire stricte et littérale, c'est un développement poétique et très libre des récits du Pentateuque, à prendre dans un sens symbolique. Toutefois, les personnages qu'il

met en scène sont à ses yeux bien réels, et ne représentent pas, comme pour Philon, de simples états d'âme.

En analysant le livre de la Sagesse, nous avons souligné les principaux enseignements qu'il contient sur la sagesse, l'immortalité de l'âme, le jugement particulier et le jugement dernier, l'origine de la mort, le messianisme, la connaissance de Dieu, l'origine de l'idolâtrie.

Nous avons rencontré aussi et discuté les principaux reproches qu'on lui fait. On l'accuse d'avoir méconnu la création ex nihilo (XI, 18), d'avoir enseigné la préexistence de l'âme (VIII, 19-20), d'avoir admis la corruption du corps comme cause du péché (I, 4; VIII, 20; IX, 15), d'être tombé dans les erreurs de l'émanatisme (VII, 25), d'avoir tenu la doctrine stoïcienne de l'âme du monde (I, 7; VII, 24; VIII, 1; XII, 1), d'avoir nié la résurrection des corps, d'avoir emprunté aux Grecs la doctrine de la Providence, la description de la sagesse, les vertus cardinales, etc.

Ainsi que nous l'avons dit, le simple fait que toutes ces questions peuvent se poser prouve déjà chez notre auteur une certaine culture grecque et une certaine éducation philosophique. On n'y rencontre cependant aucune erreur, ni même aucun emprunt formel à un système déterminé.

L'ECCLÉSIASTIQUE

Comme son titre l'indique, ce livre jouit dans l'ancienne Église d'une grande faveur : c'est par excellence le livre d'église, le livre de l'assemblée, où il était souvent lu publiquement pour l'instruction et l'édification des fidèles. Saint Jérôme nous apprend qu'on lui donnait aussi le nom de Paraboles, et de Maschals de Salomon, qui convient très bien à son objet et qui rappelle le titre des Proverbes dont il imite la méthode et qu'il semble avoir pris pour modèle. Les Grecs lui donnent ainsi qu'aux Proverbes, à l'Ecclésiaste, au Cantique et à la Sagesse, le nom de σορία ou parfois de παναρέτος σοφία : la sagesse toute vertueuse, virtutum omnium capax, comme dit Cassiodore, et ce qualificatif a même passé en latin : « Panaretos Jesu filii Sirach liber (Hiéron., *Praef. in libros Salamonis*). Clément d'Alexandrie témoigne également de son utilité et de son crédit en l'appelant le Pédagogue. C'est cependant un deutérocanonique; son inspiration a donné lieu aux mêmes controverses que celle de la Sagesse, et nous n'avons rien de particulier à ajouter à ce qui a été dit plus haut. Révoquée en doute à partir du IVe siècle par quelques Pères et écrivains ecclésiastiques, par les juifs actuels et par les protestants, sa canonicité fut toujours admise par l'ensemble de la tradition chrétienne, et le Concile de Trente l'a explicitement définie comme une vérité de foi. Nous ne savons pas avec certitude comment les juifs désignaient l'Ecclésiastique, mais à en juger par le titre qu'il porte dans les versions et dans les fragments hébreux récemment découverts, il est très probable qu'il avait en hébreu aussi le nom de Sagesse. Les manuscrits des Septante l'intitulent : Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ. La

version syriaque a pour titre : Sagesse de Jésus fils de Sirach et, à la fin du livre, nous lisons les mots : Paroles de Jésus, fils de Simon, qui est nommé fils d'Asira. Les fragments hébreux nomment l'auteur : Simon fils de Jesu fils d'Éléazar fils de Sira (chap. L, 27), et au terme du chapitre LI : Jusqu'ici les paroles de Simon fils de Jesu qui est appelé fils de Sira. Sagesse de Simon fils de Jesu fils d'Éléazar fils de Sira. En même temps que sur son objet : enseigner la pratique de la sagesse, ces titres nous renseignent donc aussi sur l'auteur du livre. Mais les variantes des titres laissent subsister des incertitudes. L'auteur était-il fils ou petit-fils de Sirach? S'appelait-il Jésus ou bien Simon, fils de Jésus? Pour ne pas trancher ces questions, les modernes lui donnent simplement le nom de *Siracide*. C'était un habitant de Jérusalem, versé dans les Écritures, comme il le dit lui-même à la fin de son œuvre (L, 29; LI), comme son petit-fils le répète dans le prologue de la traduction grecque, et comme le livre tout entier en témoigne. Vers la fin de sa vie, il rassembla ses enseignements et ses expériences pour en faire profiter beaucoup d'autres. On a parfois essayé de révoquer en doute l'unité littéraire de l'ouvrage, mais bien à tort : « Le livre du Siracide offre un caractère d'unité, d'homogénéité, tel qu'on ne peut se refuser à y reconnaître, d'un bout à l'autre, l'œuvre d'un même écrivain. Cette circonstance est bien faite pour rehausser encore l'intérêt que nous inspirent cet ouvrage et son auteur. En la personne de ce dernier, nous apprenons à discerner et à apprécier un représentant authentique de la pensée et de la piété juives à une époque qui, autrement, nous est peu connue. » (GAUTIER, *Introduction à l'Ancien Testament*, 1906 t. II, p. 403.) Peut-on déterminer davantage cette époque?

Date de composition.

Dans le prologue de la version grecque, qui n'est pas regardé comme inspiré et canonique, le traducteur nous

explique comment son grand-père (ὁ πάππος μου Ἰησοῦς) fut amené à composer ce livre en hébreu, à quelle occasion et dans quel but lui-même le traduisit en grec. Il vint se fixer en Égypte la trente-huitième année sous le roi Évergète : ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ Εὐεργέτου βασιλέως. On a prétendu que ces données ne pouvaient nullement servir à préciser la date de composition de l'Ecclésiastique. L'auteur ne serait pas nécessairement le grand-père, mais peut-être un ancêtre du traducteur. Mais le mot πάππος peut-il avoir un sens aussi général, surtout dans une expression comme celle-ci : ὁ πάππος μου Ἰησοῦς? On admet ordinairement qu'il désigne le grand-père, et qu'entre l'œuvre de celui-ci et sa traduction par le petit-fils, il faut raisonnablement placer un espace de temps d'une cinquantaine d'années au moins. — La mention de la trente-huitième année ne se rapporterait pas au règne d'Évergète, mais à l'âge du traducteur lors de son arrivée en Égypte. Il est vrai que cette indication est assez lourde pour désigner le règne : la trente-huitième année *sous* le roi Évergète, et qu'il eût été plus simple de dire : la trente-huitième année *du* roi Évergète, mais elle serait encore plus singulière pour marquer l'âge du traducteur. Pourquoi ne dirait-il pas : dans *ma* trente-huitième année? Et puis quel intérêt pouvait-il avoir à relever cette circonstance? Tous ses lecteurs connaissaient-ils donc la date de sa naissance? Pour nous, nous ne savons rien de sa personne, pas même son nom. Il a certainement voulu indiquer par un synchronisme plus important le temps de son passage en Égypte. D'ailleurs, cette manière d'exprimer l'année du règne n'est pas isolée, elle devait être en usage chez les Alexandrins. La même formule se retrouve I MACH., XIII, 42 : ἔτους πρῶτου ἐπὶ Σίμωνος ἀρχιερέως; XIV, 27; AGG., I, 1 : ἐν τῷ δευτέρῳ ἔτει ἐπὶ Δαρείου τοῦ βασιλέως; ZACH., I, 7, etc.

Le petit-fils de l'auteur est donc venu en Égypte la

trente-huitième année du règne d'Évergète. Malheureusement deux souverains de la dynastie des Lagides ont porté le nom d'Évergète : Ptolémée III, Évergète Ier (247-222) et Ptolémée VII, Physcon, Évergète II (170-117). Il ne peut être question du premier qui ne régna que vingt-cinq ans. Le second, au contraire, aurait régné cinquante-quatre ans, au témoignage d'Eusèbe (*Chron.*, II, 22) : « Annos suos inde computare coepit, ex quo primum rex habitus fuerat ita ut fratre moriente videretur ipse jam regnavisse viginti quinque annis ejusque anni regni censeantur quinquaginta quatuor. » Élevé au trône par les Alexandrins en 170, lorsque son frère Ptolémée VI, Philometor, fut envoyé en captivité par Antiochus IV, il régna avec son frère revenu d'exil jusqu'en 164. Expulsé par celui-ci, il gouverna la Cyrénaïque jusqu'en 146 et régna seul sur l'Égypte de 146 à 117. La version grecque de l'Ecclésiastique pourrait donc se placer vers 130 avant Jésus-Christ et l'original hébreu vers 190-180.

Nous arrivons au même résultat par une autre voie. Au chapitre L, 1-21, l'auteur décrit le grand prêtre Simon fils d'Onias avec un tel luxe de détails précis et une complaisance si marquée, qu'on ne peut douter qu'il ait connu le pontife et l'ait vu souvent accomplir les saintes cérémonies. D'ailleurs, le texte hébreu et la version syriaque terminent le portrait de Simon par cette prière (L, 24) : « Maneat cum Simone misericordia ejus, et statuat ei pactum Phinees quod non delebitur ei et semini ejus, sicut dies coeli. » L'auteur fut donc contemporain de Simon fils d'Onias. Mais la malchance nous poursuit : On connaît aussi deux Simon fils d'Onias qui laissèrent un grand nom, Simon Ier surnommé le Juste, dont Josèphe célèbre les mérites (*Antiq.*, XII, 2, 5) qui vécut de 310 à 291, et Simon II (219-199), nommé dans III MACH., II. Certains exégètes, comme Vigouroux et Lesêtre, croient que le Siracide parle de Simon Ier, à cause du surnom de Juste que l'histoire lui donna et que le portrait

flatteur tracé par l'Ecclésiastique justifierait pleinement. Ils placent en conséquence la composition de ce livre vers 290 avant Jésus-Christ. Mais alors il faudrait aussi rapporter la traduction au règne d'Évergète Ier et entendre les trente-huit ans de l'âge du traducteur; ou bien s'il s'agit d'Évergète II, compter un intervalle de plus de cent cinquante ans entre l'œuvre du traducteur et celle de l'auteur qui ne serait plus alors qu'un ancêtre du premier. Ces suppositions ayant été exclues, il ne reste plus qu'à placer la composition de l'Ecclésiastique au temps de Simon II, et sa traduction au temps d'Évergète II. C'est ce que font d'ailleurs la plupart des critiques (CALMET, KAULEN, CORNELY, KNABENBAUER, PETERS, etc. CORNILL, STRACK, SELLIN, etc.). Eusèbe et saint Jérôme croyaient déjà qu'il s'agissait de Simon II dans l'Ecclésiastique : « A ce Simon, fils d'Onias, qui vécut au temps où l'Ecclésiastique fut composé, succéda un autre grand prêtre du nom d'Onias, précisément à l'époque où Antiochus Épiphane voulait obliger les Juifs à sacrifier aux dieux. » (EUSÈBE, *Demonstr. Evang.*, VIII; HIÉRON. *In Dan.*, IX, 14.)

D'autres indices encore suggèrent qu'il s'agit bien de Simon II. Nous ignorons totalement si Simon Ier a réellement exécuté des travaux comme ceux que mentionne l'Ecclésiastique (L, 1-4) : Il répara le temple, éleva le mur d'enceinte, fit construire un grand réservoir pour les eaux, protégea son peuple contre les voleurs et fortifia la ville contre ses ennemis. Par contre, cette description convient au temps de Simon II (JOS., *Antiq.*, XII, 3, 3) et s'accorde avec la notice que lui consacre III MACH., II : Par ses prières, Simon empêcha Ptolémée IV Philopator d'infliger au peuple de plus grands maux.

La prière de l'auteur (XXXVI, 1-17) témoigne de l'affliction de ses contemporains et nous ramène aux mauvais jours où Ptolémée IV Philopator (222-205) inaugura les vexations dont Israël fut victime pendant le IIe siècle.

Enfin, il résulte du prologue qu'à l'époque où le traducteur vint en Égypte, la version grecque de tous les livres protocanoniques était en usage. Ce travail n'a pu être poussé à ce point du temps d'Évergète Ier, vers le milieu du IIIe siècle. Il faut certainement descendre d'un siècle, ce qui nous ramène pour la traduction grecque de l'Ecclésiastique au règne d'Évergète II, vers 130, et pour l'original hébreu, au temps de Simon II ou peu après, vers 190-180.

C'est donc vers cette époque que le Siracide recueillit ses sentences et ses exemples en vue d'enseigner à ses compatriotes de Palestine la véritable sagesse, la sagesse juive et de les protéger ainsi contre l'hellénisme envahisseur. C'est dans le même but et pour parer à un danger de même nature, mais plus pressant encore, qu'un demi-siècle plus tard, son petit-fils en fit une traduction grecque à l'usage des juifs d'Égypte, « pour les instruire et les disposer à conformer leur vie à la loi du Seigneur ».

Original hébreu et principales versions.

L'original hébreu, attesté par le traducteur grec dans son prologue, par l'examen interne du livre (tour général du style, nombreuses locutions hébraïques, erreurs de traduction), par saint Jérôme (*Praefatio in libros Salomonis*. L'Ecclésiastique a parfois été considéré par les Pères latins comme un livre de Salomon, à cause sans doute de ses grandes analogies avec les Proverbes), par les écrits talmudiques et rabbiniques où se rencontrent diverses sentences hébraïques attribuées à Ben-Sira, est encore connu au commencement du Xe siècle. Le célèbre rabbin Saadia, surnommé Gaon, c'est-à-dire magnificence, chef de l'école de Soura, né en Égypte en 892, mort en 942, auteur de nombreux écrits et d'une traduction arabe de l'Ancien Testament, nomme explicitement Simon bar Jesu, bar Éléazar, bar Sira (même désignation dans les fragments hébreux de l'*Eccli.* récemment découverts)

comme l'auteur d'un livre renfermant une doctrine semblable à celle des Proverbes. Il affirme équivalemment en avoir vu le texte hébreu, en ajoutant que le livre était muni de points-voyelles et d'accents. Après le x^e^ siècle, toute trace de l'existence du texte hébreu disparaît; ce n'est qu'à la fin du XIX^e^ siècle qu'on en a remis à jour d'importants fragments. Voici en quelles circonstances :

En juin 1896, M. Schechter, professeur d'hébreu rabbinique à l'Université de Cambridge, publia dans l'*Expositor*, un premier feuillet rapporté d'Égypte par MM^mes^ Agnès Smith Lewis et Gibson, les savantes exploratrices de la bibliothèque du Sinaï. Ce n'était que le commencement des découvertes. Bientôt d'autres fragments surgirent, jusqu'en 1900, à Oxford, à Cambridge, à Londres, à Paris, provenant tous de la *guenizah* ou chambre de débarras de la synagogue de Moïse au Vieux-Caire. Ces nombreux fragments appartiennent à quatre manuscrits distincts, désignés par les savants au moyen des lettres A, B, C, D et remontant au XI^e^ siècle. Pour certains chapitres et versets, ils offrent des textes parallèles; pour d'autres, ils se complètent mutuellement; ensemble, les portions retrouvées constituent déjà environ les trois cinquièmes du livre, et rien n'empêche d'espérer que l'avenir viendra combler les lacunes existantes. A l'heure actuelle, ces lacunes existent encore pour les passages suivants : I, 1-III, 6*a*; XVI, 27-XXX, 10 presque en entier; XXXIII, 4-XXXV, 10; XXXVIII, 28-XXXIX, 15*b*. On remarquera que nous possédons en entier le texte hébreu de l'éloge des grands hommes que nous examinerons d'un peu plus près. Ce texte appartient au même manuscrit (B) que le feuillet découvert d'abord en 1896 et auquel, d'ailleurs, il fait suite. Il a été publié, pour la plus grande partie, par Cowley et Neubauer en 1897.

Au fur et à mesure de la découverte de ces fragments, se posait la question de l'authenticité du texte qu'ils

contenaient. Sommes-nous en présence d'une copie de l'original hébreu, ou bien d'un essai de retraduction, tenté au XI^e siècle et s'appuyant surtout sur la version syriaque?

Nous ne pouvons décrire ici toutes les phases de cette célèbre controverse au cours de laquelle la thèse de l'authenticité fut successivement admise avec conviction, et rejetée avec vigueur, et reprise avec timidité, pour être enfin généralement défendue avec modération. La conclusion paraît s'imposer : les fragments hébreux découverts appartiennent à une copie assez fidèle de l'original, lequel a d'ailleurs subi de très bonne heure toutes sortes d'altérations. Les variantes des citations talmudiques semblent indiquer qu'il y eut plusieurs recensions de ce texte, et dans celle qui nous est parvenue, on relève un phénomène assez particulier, qu'on ne trouve jamais dans la bible hébraïque : des versets ont été retraduits de l'une ou l'autre des anciennes versions.

Parmi ces anciennes versions, les plus importantes sont la version grecque, la version syriaque et la version latine. La version grecque, de l'aveu même de son auteur qui sollicite l'indulgence de ses lecteurs, présente de nombreuses imperfections que les copistes ont encore largement augmentées. Elle présente, dans tous les manuscrits qui nous en sont parvenus, une curieuse interversion de chapitres. Les chapitres XXXIII, 13*b*-XXXVI, 16*a* sont intercalés entre XXX, 24 et 25. La version syriaque, faite directement sur l'hébreu, peut servir, dans une large mesure et malgré ses graves défauts, à contrôler la leçon des Septante. Quant à la version latine, elle n'est pas l'œuvre de saint Jérôme; celui-ci, comme il le raconte lui-même dans sa préface aux livres sapientiaux, s'est abstenu de traduire l'Ecclésiastique. Si donc ce livre figure dans la Vulgate, c'est sous la forme que lui avait donnée la Vieille latine faite d'après les Septante. Elle ne présente pas la transposition de chapitres qu'on trouve

dans les manuscrits grecs. Elle n'a pas non plus le psaume d'action de grâces intercalé dans le chapitre LI, qui n'existe que dans l'hébreu et qui semble d'ailleurs avoir été ajouté après coup pour donner une suite naturelle au verset 12 annonçant un chant de reconnaissance : « Propterea confitebor et laudem dicam tibi et benedicam nomini Domini » (verset 17 de la Vulgate). Malgré de réels avantages, la version n'en est pas moins imparfaite et souvent obscure.

Analyse.

L'analyse n'a guère de prise sur un livre comme l'Ecclésiastique et les divisions sont en grande partie arbitraires. Sans doute, un certain nombre de passages traitent du même sujet, mais en général les maximes se succèdent sans ordre apparent. Ewald ne voyait même dans l'Ecclésiastique qu'une compilation, une sorte de mosaïque faite avec des passages d'écrits antérieurs. Il faut admettre, avons-nous dit, l'unité d'auteur, mais reconnaître que le plan n'est pas très méthodique. Peut-être l'auteur aurait-il disposé la matière suivant un ordre plus rigoureux s'il avait pu refondre toute son œuvre. Ce travail, nous pourrions le faire pour lui et disposer ses enseignements en groupes homogènes, comme on l'a fait pour les *Pensées* de Pascal. Dans une première partie, on rassemblerait les maximes qui célèbrent la nature et l'excellence de la sagesse considérée en Dieu et dans l'homme; une seconde partie contiendrait les enseignements dogmatiques sur Dieu, sur l'homme, sur les fins dernières; enfin une troisième partie grouperait les préceptes de morale individuelle, domestique et sociale. Mais tout lecteur attentif pourra faire à son aise une classification de ce genre. D'ailleurs, même dans son état actuel, le traité du Siracide peut se partager en quelques grandes lignes. Moulton a émis l'hypothèse assez séduisante d'après laquelle l'Ecclésiastique devrait être réparti en cinq livres introduits chacun par un paragraphe où

l'auteur se mettrait en scène. Oesterley (*Ecclesiaticus*, Cambridge, 1912) se contente de partager tout le livre sous neuf têtes de ligne commandant des sections d'inégale longueur, tandis que Peters (*Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, Münster, 1913) y distingue deux grandes parties (I-XXIII et XXIV-LI) se subdivisant chacune en cinq sections. Voici enfin la division adoptée par les éditeurs de Crampon : *A*. Origine et nature de la sagesse. Exhortations à se livrer à elle et à suivre ses enseignements (I-XVI, 21). *B*. La création et la Providence; devoirs de l'homme envers Dieu; maximes diverses (XVI, 22-XXIII, 27). *C*. Éloge de la sagesse. Sentences et maximes pour la conduite de l'homme dans ses rapports sociaux (XXIV-XXXIII, 18). *D*. Règles de prudence et de justice. Le Seigneur et son peuple (XXXIII, 19-XXXVI, 17). *E*. Diverses maximes et règles à suivre dans les relations sociales (XXXVI, 18-XXXIX, 11). *F*. De la création et de la place que l'homme y occupe (XXXIX, 12-XLII, 14). *G*. Louange du Seigneur qui a fait éclater sa gloire dans les œuvres de la nature et dans les illustres ancêtres d'Israël (XLII, 15-L, 26). Épilogue (L, 27-29); prière (LI, 1-12); exhortation (LI, 13-30).

Avant de nous arrêter un peu plus longtemps à la dernière grande subdivision, signalons encore les passages qui, dans les autres parties, nous ont particulièrement frappé au cours de la lecture : Les devoirs des enfants envers leurs parents (III, 1-16); les devoirs envers les pauvres (IV, 1-11); les relations entre riches et pauvres, grands et petits (XIII); les règles de prudence dans le relations sociales (VIII-IX); les règles à observer à table (XXXI-XXXII); les avantages de l'amitié (VI, 5-17; XXXVII); les médecins (XXXVIII); la prière pour être préservé des péchés de la langue (XXIII); la prière pour la délivrance d'Israël (XXXVI); la création et la Providence (XVI, 22-XVII); le portrait de la méchante femme (XXV, 12-25), de la femme vertueuse, de la femme jalouse et impudique (XXVI).

Au chapitre XXIV, l'Ecclésiastique introduit la Sagesse et lui fait tenir dans l'assemblée du peuple un discours où elle fait son propre éloge (1-21). Puis, reprenant la parole, il explique que ce qu'il vient de dire s'applique à la Loi (22-32). Ce célèbre passage, comme celui du chapitre VIII des Proverbes et du chapitre VII de la Sagesse marque certainement une étape dans la manifestation progressive du dogme de la Trinité. Il reprend et développe la doctrine des Proverbes, mais il sera à son tour dépassé par la Sapientia Salomonis. Il n'est donc pas sans intérêt de transcrire ce chapitre :

1. La Sagesse se loue elle-même
   Et se glorifie au milieu de son peuple.
2. Elle ouvre la bouche dans l'assemblée du Très-Haut
   Et se glorifie en présence de sa majesté.
3. Je suis sortie de la bouche du Très-Haut,
   Et comme un brouillard, je couvris la terre.
   J'établis ma tente sur les hauteurs les plus élevées,
   Et mon trône sur une colonne de nuée.
   Seule, j'ai parcouru la voûte du ciel,
   Et je me suis promenée dans les profondeurs de l'abîme.
   Dans les flots de la mer et sur toute la terre,
   Dans tout peuple et sur toute nation, j'ai exercé l'empire
   Parmi tous, j'ai cherché un lieu de repos,
   Et dans quel domaine je devais habiter.
   Alors le Créateur de toutes choses me donna ses ordres,
   Et celui qui m'a créée fit reposer ma tente;
   Et il m'a dit : Habite en Jacob, aie ton héritage en Israël.
   Dès le commencement et avant tous les siècles j'ai été
   Et je ne cesserai pas d'être jusqu'à l'éternité. [créée,
   J'ai exercé le ministère en sa présence dans le tabernacle,
   Et ainsi j'ai fixé mon séjour en Sion.
   Il m'a fait reposer dans la cité bien-aimée,
   Et dans Jérusalem est le siège de mon empire.
   J'ai poussé mes racines au milieu du peuple glorifié,
   Dans la portion du Seigneur, dans son héritage.
   Je me suis élevée comme le cèdre sur le Liban,
   Et comme le cyprès sur la montagne d'Hermon,

J'ai poussé comme le palmier d'Engaddi,
Comme les roses de Jéricho, comme le bel olivier de la plaine,
Comme le platane, j'ai grandi.
J'ai exhalé mon parfum comme la cannelle et le baume odorant,
Comme la myrrhe choisie, j'ai répandu ma suave odeur,
Comme le galbanum, l'onyx et le stacte,
Et comme la vapeur de l'encens dans le tabernacle.
J'ai étendu mes branches comme le térébinthe,
Et mes rameaux sont des rameaux de gloire et de grâce.
Comme la vigne, j'ai produit des pousses charmantes
Et mes fleurs ont produit des fruits d'honneur et de richesse.
Venez à moi vous tous qui me désirez,
Et rassasiez-vous de mes fruits.
Car mon souvenir est plus doux que le miel
Et ma possession plus douce que le rayon de miel.
Ceux qui me mangent auront encore faim,
Et ceux qui me boivent auront encore soif,
Celui qui m'écoute ne sera pas confondu,
Et ceux qui agissent par moi ne pécheront point.
22. Tout cela, c'est le livre de l'alliance du Dieu Très-Haut
C'est la Loi que Moïse a donnée en héritage à Jacob.
Qui fait déborder la sagesse, comme le Phison,
Comme le Tigre au temps des fruits nouveaux.
Elle répand l'intelligence comme l'Euphrate ses flots,
Comme le Jourdain aux jours de la moisson.
Elle distribue la science, comme le Nil ses eaux,
Comme le Géhon au temps de la vendange.
Le premier qui l'a étudiée ne la connaît pas parfaitement,
Et le dernier ne la pénétrera jamais entièrement.
Car ses pensées sont plus vastes que l'océan,
Et ses conseils plus profonds que le grand abîme.
28. Et moi j'ai coulé, comme le canal qui s'alimente au fleuve,
Comme l'aqueduc qui irrigue le jardin.
J'ai dit : J'arroserai mon jardin, j'abreuverai mon parterre
Et voilà que mon canal est devenu un fleuve, et mon fleuve une mer.
Je veux faire briller encore la sagesse comme l'aurore,
Faire connaître au loin ses maximes.

Je veux encore répandre la doctrine comme la prophétie,
Et la laisser en héritage aux générations futures.
Reconnaissez que je n'ai pas travaillé pour moi seul,
Mais pour tous ceux qui recherchent la sagesse.

Le discours prononcé par la Sagesse dans l'assemblée du Très-Haut ne peut, pas plus que le passage des Proverbes, s'interpréter comme une simple prosopopée. Il y a ici évidemment plus qu'une figure de rhétorique. Cette Sagesse qui parle parmi les anges, qui se dit créée avant tous les siècles et qui subsistera éternellement, qui est sortie de la bouche du Très-Haut, se promène et se joue parmi les œuvres de Dieu, domine sur toute la terre, entre tous les peuples se choisit Israël, établit sa demeure en Sion et exerce sa liturgie dans le temple, n'est pas une pure abstraction, bien qu'ici encore elle ne soit ni conçue, ni formellement présentée comme une personnalité bien distincte de Dieu : la personnification est comme flottante entre la métaphore et l'hypostase (Cf. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1919, pp. 115-117). Peters serait même disposé à voir dans la Sagesse décrite au chapitre XXIV, un être réel et personnel : « Les frontières entre la simple personnification poétique et l'hypostase sont franchies, dit-il, et la Sagesse apparaît comme un être divin intermédiaire entre Dieu et le monde. Elle est à comparer au Métatron, à la Memra et à la Schechina de Jahvé. » (*Das Buch Jesus Sirach*, p. 7.)

PANÉGYRIQUE DES PÈRES, XLIV-L.

Après avoir donné toutes sortes de règles de conduite, le fils de Sirach, aux chapitres XLII-XLIII, rend gloire à Dieu créateur du ciel et de la terre. Cet hymne est comme un abrégé de théodicée dans lequel l'auteur nous fait connaître les attributs divins en décrivant les merveilles du monde, le ciel, le soleil, la lune, les étoiles, l'arc-en-ciel,

les phénomènes naturels, la mer profonde. En voici la conclusion grandiose (XLIII, 27-33) :

Nous pourrions en dire beaucoup, sans l'atteindre jamais,
Et la fin du discours c'est qu'il est tout.
Nous le magnifierions encore que nous n'arriverions pas au [bout.
Il est plus grand que toutes ses œuvres,
Il est terrible et merveilleuse est sa puissance.
En louant le Seigneur, exaltez-le tant que vous pouvez,
Car il sera toujours plus haut encore.
Pour l'exalter, rassemblez toutes vos forces,
Ne vous lassez pas, car vous ne pouvez l'atteindre.
Qui l'a vu et pourrait en discourir?
Qui est capable de le louer tel qu'il est?
Beaucoup de merveilles cachées sont plus grandes encore,
Car nous ne connaissons qu'un petit nombre de ses œuvres.
Le Seigneur a tout fait et il donne la sagesse aux hommes [pieux.

Ce coup d'œil jeté sur les merveilles du monde physique, le poète promène son regard avec complaisance sur l'histoire de sa nation, et fait l'éloge des principaux personnages d'Israël. Au fond, c'est encore à Dieu que s'adresse sa louange, au Dieu de ses pères qui a conduit son peuple avec tant d'amour et de sollicitude à travers les siècles et a suscité dans son sein tant d'hommes d'une si haute vertu.

La matière et souvent la forme même de ces éloges sont empruntées à des livres saints plus anciens. Après avoir enseigné la sagesse par les préceptes, le Siracide veut la faire connaître par les exemples de ceux qui l'ont pratiquée. Son but est toujours le même : ranimer et fortifier le sentiment religieux dans la conscience des juifs, ses contemporains.

Cette section est intéressante à plus d'un titre : elle est historique, d'intelligence assez facile, et certaines de ses parties ont passé dans la liturgie; elle forme un tout et n'est pas constituée, comme le reste du livre, par une juxtaposition de sentences; enfin, on en possède le texte

hébreu et l'on peut ainsi en établir souvent la vraie leçon. Le texte hébreu de cette section appartient au manuscrit B et fut publié en deux fois : en 1897, Cowley et Neubauer firent paraître *Eccli.*, XXXIX, 15-XLIX, 11 et en 1899, Schechter et Taylor y ajoutèrent XLIX, 12-LI, 30.

Après un exorde (XLIV, 1-15), où l'auteur donne une idée générale de la condition des personnages dont il va parler : rois, princes, prophètes, docteurs, musiciens, simples particuliers, commence l'énumération des héros, Enoch, Noé, Abraham, etc.; l'écrivain s'arrête spécialement à Moïse et surtout à Aaron, puis à Josué, Samuel, Élie et Élisée, Ézéchias et Josias; il nomme les prophètes et finit par Zorobabel, le prêtre Josué et Néhémie. Après être revenu en arrière à Énoch, Joseph, Sem, Seth et Adam, il consacre un éloge particulier au grand prêtre Simon fils d'Onias. Il ajoute enfin, en guise de péroraison, une doxologie qu'il termine abruptement par la mention de trois peuples qu'il hait et méprise : les Édomites, les Philistins et les Samaritains.

L'exorde comprend deux sections. Dans les versets 3-9 sont célébrés ceux dont on ne fera pas une spéciale mention dans la suite; dans les versets 10-15 on prépare déjà l'éloge de ceux qu'on va célébrer nommément. C'est au moins ainsi qu'on l'explique d'ordinaire. Cependant, d'après Lévi (*L'Ecclésiastique*, Ire partie, Paris, 1898), les versets 3-9 ne se rapporteraient pas aux ancêtres d'Israël, mais aux hommes célèbres du paganisme; leur gloire, nulle ou restreinte, serait mise en parallèle avec celle des glorieux Israélites dont il va être question dans la suite. Cette hypothèse s'appuie sur le verset 9 que beaucoup d'exégètes interprètent, à tort selon nous, des impies.

D'abord un premier distique dans lequel l'auteur annonce son intention de louer les grands hommes : « Je vais donc louer les hommes de bien, nos pères dans

leurs générations », c'est-à-dire successivement, en passant en revue les différentes époques de l'histoire. Les versions grecque et latine contiennent plutôt une invitation à célébrer les ancêtres illustres de la race : Faisons donc l'éloge des hommes illustres et des pères de notre race. » Le second distique affirme que toute leur gloire vient de Dieu : Le Très-Haut leur a départi beaucoup de gloire, et ils furent grands dès les jours du passé. Le texte grec est légèrement différent : Le Seigneur a opéré de glorieuses merveilles, par sa grandeur, dès l'origine.

Vient ensuite la mention des rois et des prophètes, leurs conseillers : Dominateurs de la terre par leur royauté, et hommes de renom par leur puissance; conseillers célèbres par leur intelligence, et voyant tout par leur don prophétique. Le verset 4 vise sans doute les scribes et les docteurs de la loi : guides des nations par leur prudence et docteurs par leur pénétration; auteurs diserts par leurs livres et puissants par leurs fonctions. Le grec, dans sa forme actuelle, est à peu près inintelligible; le latin peut se traduire : des hommes qui ont commandé au peuple de leur temps et ont donné aux nations, par la force de leur intelligence, les plus saintes maximes. Le verset 5 se rapporte aux poètes musiciens et aux moralistes écrivains, comme David, les fils d'Asaph, Heman, Salomon et d'autres : burinant des cantiques selon les règles et composant des sentences par écrit. Enfin le verset 6 loue les riches paisibles et puissants, jouissant des biens que Dieu leur a donnés : Hommes riches et forts, vivant en paix dans leurs séjours. La Vulgate ajoute après le premier nombre : *pulchritudinis studium habentes*, ayant le culte de la beauté.

Tous ces hommes furent glorifiés de leur vivant et honorés de leurs contemporains, mais tous n'eurent pas le même sort dans l'histoire. Il en est parmi eux qui ont laissé un nom pour qu'on s'en souvienne dans leur héri-

tage; mais il en est aussi dont il n'y a pas de souvenir, qui ont disparu comme s'ils n'avaient jamais été, eux et leurs fils après eux. Mais ceux dont l'auteur va s'occuper ne rentrent pas dans cette dernière catégorie, ce sont des hommes de bien dont les mérites n'ont pas été oubliés, dont l'espérance ne sera pas déçue. Avec leur race, leurs bienfaits demeurent et leur héritage passe à leurs petits-enfants (7-12). Le texte des versets 13-15 est mutilé en hébreu; on peut s'en tenir à la Vulgate qui donne un sens convenable : « Leur race demeure éternellement et leur gloire ne sera jamais effacée. Leur corps a été enseveli en paix et leur nom vit d'âge en âge. Les peuples célèbrent leur sagesse et l'assemblée publie leurs louanges. »

Après ce préambule, le Siracide déroule le catalogue de ses héros. Il consacre un distique à Énoch, trois à Noé, dix à Abraham, Isaac et Jacob.

Énoch fut trouvé parfait (ce membre de phrase pourrait être emprunté à ce qui est dit de Noé au verset suivant) et il marcha avec Dieu (*Gen.*, v, 24) et il fut pris (*Gen.*, v, 25; *Hébr.*, xi, 5), signe de science, ou signe instructif (Lévi, Peters, Touzard) pour tous les âges. Si l'on maintient la lecture « signe de science », le sens de l'hébreu pourrait être qu'Énoch fut un exemple de vraie connaissance de Dieu pour les générations futures. Si l'on préfère la leçon « signe instructif », cela pourrait signifier que la manière dont Dieu a récompensé Énoch, en l'enlevant, doit être un stimulant pour la piété dans tous les âges. Le grec traduit le verset relatif à Énoch de la façon suivante : « Énoch plut au Seigneur et fut enlevé, signe de pénitence pour les générations. Lévi (*L'Ecclésiastique*, II^e^ partie, Paris, 1901) pense que μετανοία pourrait avoir le sens de « réflexion »; il se demande d'ailleurs s'il ne serait pas à remplacer par ἐπινοία. Le grec aurait ainsi la même signification que l'hébreu. Le texte de la Vulgate : « Henoch placuit Deo, et translatus est in paradisum, ut det gentibus poenitentiam », ajoute

les mots « dans le paradis » que les Pères et les théologiens expliquent diversement. Dans son sens obvie, ce texte paraît impliquer aussi l'idée d'un retour d'Énoch qui reviendrait prêcher la pénitence aux Gentils. N'oublions pas cependant que la Vulgate est une version des Septante et que le sens du latin peut se ramener à celui du grec : « Ut det gentibus poenitentiam » pourrait signifier « enseignant ainsi la pénitence aux nations ». Si l'idée d'un retour d'Énoch est suggérée par la Vulgate, cela prouverait que cette tradition devait être assez répandue à l'époque de la composition de la vieille version latine de l'Ecclésiastique. De fait, cette tradition est déjà attestée par saint Irénée (*Adv. Haer.*, v, 5, 1) et par Tertullien (*De anima*, 50), et de l'avis de Bossuet, la venue d'Énoch et d'Élie n'est guère moins célèbre parmi les Pères que celle de l'Antéchrist : « Ces deux saints personnages n'ont pas été transportés pour rien du milieu des hommes si extraordinairement en corps et en âme : leur course ne paraît pas achevée, et on doit croire que Dieu les réserve à quelque grand ouvrage. La tradition juive, aussi bien que celle des chrétiens, les fait revenir à la fin des siècles. Cette tradition à l'égard d'Énoch s'est conservée dans l'Ecclésiastique : que si la leçon du grec n'est pas si claire, elle est suppléée en cet endroit comme en beaucoup d'autres par celle de la Vulgate, dont nul homme de bon sens, fût-il protestant, ne méprisera jamais l'autorité; d'autant plus que ce ne sont pas seulement les Pères latins qui établissent le retour d'Énoch : les Pères grecs y sont aussi exprès. » (*Préface à l'explication de l'Apocalypse*, chap. xv.) Suarez est plus catégorique encore, et exagère même en décrétant : « Eliam et Henoch futuros esse praecursores secundi adventus Christi : haec assertio est aut de fide, aut fidei valde proxima. » *(In S. Thom.*, 3, *q.* LIX, *disput. LV, sect. II.)* Il faudrait d'abord distinguer les deux cas qui ne se présentent pas dans les mêmes conditions ni avec les mêmes garanties de certitude. Nous

parlerons d'Élie à propos du chapitre XLVIII de l'Ecclésiastique. Disons ici un mot d'Énoch.

La tradition au sujet du retour d'Énoch n'a ni la portée ni la valeur que lui attribuent Suarez et Bossuet; nous ne sommes pas en présence d'une tradition catholique (cf. ALLO, *L'Apocalypse*, Paris, 1921, pp. 141-142). D'ailleurs, Bossuet lui-même note judicieusement dans sa *Préface à l'Apocalypse* (c. XIII et XIV) « qu'il n'y a pas de tradition constante et uniforme en beaucoup de points, où des docteurs même catholiques ont prétendu en trouver... que le Concile de Trente n'établit ni la tradition constante, ni l'inviolable autorité des saints Pères pour l'intelligence des Écritures que dans leur consentement unanime et dans les matières de la foi et des mœurs... qu'il ne faut pas prendre pour dogmes certains les conjectures et les opinions des saints Pères sur la fin du monde ». Cette tradition, dont on peut poursuivre les traces dans l'Église chrétienne jusqu'au II^e siècle, ne dérive pas uniquement de la version latine de l'Ecclésiastique qui est déjà un témoignage en faveur de cette tradition, à moins qu'on ne ramène son texte à celui de la version grecque. Elle doit s'appuyer elle-même sur la croyance beaucoup mieux établie à l'enlèvement d'Énoch (*Gen.*, V, 24; *Eccli.*, XLIV, 16; XLIX, 16; *Hébr.*, XI, 5) auquel on aura voulu assigner une raison. Elle a dû bénéficier aussi de la croyance semblable à l'enlèvement et au retour d'Élie. Enfin, elle a subi l'influence de la tradition juive. Celle-ci ne connut d'abord qu'un précurseur de l'avènement du Seigneur, Élie (MALACHIE, IV, 5; *Eccli.*, XLVIII, 10; *Sib.*, II; saint JUSTIN, *Dial. cum Tryphone*, VIII et XLIX); mais plus tard, elle en admit plusieurs, Élie, Moïse, David, Ézéchias, Isaïe, Jérémie, etc.; l'apocalypse d'Élie compte jusqu'à soixante précurseurs ! Quant à Énoch, il apparaît surtout dans le livre apocryphe d'Énoch (XC, 31), dans le livre des jubilés IV, 23 ss; X, 17 et probablement dans IV Esdras, VI, 26.

L'évangile de Nicodème, l'apocalypse de Paul, Hippolyte, Tertullien, Irénée, saint Jérôme, Primasius, Commodien, Cassiodore, etc. confirment cette tradition.

Dans le Nouveau Testament, il n'est nulle part fait mention d'un retour d'Énoch. Les évangiles synoptiques, à propos du premier avènement du Messie, ne parlent que de la venue d'Élie qu'ils voient réalisée dans la mission de saint Jean-Baptiste. A la Transfiguration, Élie et Moïse seuls apparaissent, et les apôtres n'interrogent le Christ qu'au sujet d'Élie. Dans le quatrième évangile (I, 19 ss), le Sanhédrin enquêtant au sujet de Jean-Baptiste, lui fait demander s'il est le Messie, s'il est Élie, s'il est le Prophète (Moïse ou un prophète semblable à lui; cf. *Deut.*, XVIII, 15); on ne lui demande pas s'il est Énoch. Enfin, le chapitre XI de l'Apocalypse, relatif aux deux témoins du Messie, dans lesquels presque tous les Pères qui se prononcent pour le retour d'Énoch, ont voulu voir Élie et Énoch, ne contient très probablement rien se rapportant à Énoch. « Savoir si cette arrivée d'Énoch et d'Élie, dit Bossuet (*Préface à l'Apocalypse*, chap. XV), est comprise au chapitre XI de l'Apocalypse, ou si c'est seulement ici de ces sens qu'une rencontre vraisemblable fait accommoder à certains sujets, ni la chose n'est importante, ni aussi également assurée ou si l'on veut qu'elle le soit, ce sera toujours sans préjudicier aux autres sens que les docteurs orthodoxes auront proposés et à celui que je propose à leur exemple. » En effet, si les deux témoins de l'Apocalypse devaient être identifiés, ce ne serait pas avec Élie et Énoch, mais plutôt avec Élie et Moïse, car ils sont décrits au moyen de traits empruntés à l'histoire de ces deux prophètes (*Apoc.*, XI, 6) : « Ils ont le pouvoir de fermer le ciel pour qu'il ne tombe pas de pluie les jours de leur prophétie. » Ceci est une référence à l'histoire d'Élie *III Rois*, XVII, 1. « Ils ont le pouvoir sur les eaux, de les tourner en sang, et de frapper la terre de tout fléau aussi souvent qu'ils le

veulent. » Après Élie, voici qu'on rappelle Moïse (*Exod.*, VII, 19 ss), mais il n'est ni ne sera question d'Énoch. Toutefois, il est bien préférable de ne pas chercher à connaître ces deux témoins, car, de même qu'ils sont présentés au verset 6 avec des traits empruntés à Élie et à Moïse, ils sont dépeints au verset 4 au moyen d'images qui, dans Zacharie (IV, 3, 11-14), s'appliquent à Zorobabel et au grand prêtre Jésus, fils de Josédec : « Eux, ce sont les deux oliviers et les deux flambeaux qui se tiennent debout en face du Seigneur de la terre. »

Les deux témoins de l'Apocalypse sont des personnages symboliques drapés dans des images de l'Ancien Testament. Ce ne sont pas deux prophètes particuliers (Élie et Énoch, Élie et Jérémie, Élie et Moïse, etc.) qui doivent reparaître parmi les hommes avant la fin du monde; ce ne sont pas non plus deux personnages de l'histoire ecclésiastique; ils représentent l'Église dans la fonction qu'elle a de rendre témoignage (cf. ALLO, *L'Apocalypse*, pp. 139-142).

L'éloge de NOÉ est sensiblement le même dans les différents textes d'*Eccli.*, XLIV, 17-18, et ne soulève pas de difficulté. On rappelle que, lorsque Dieu, irrité contre les hommes coupables, avait résolu de les faire périr tous, ce fut en considération de la justice de Noé qu'il conserva l'humanité par lui et par ses enfants. Voici la leçon du texte hébreu : « Noé, le juste, fut trouvé fidèle; au temps de la destruction, il fut un surgeon. A cause de lui il y eut un reste et grâce à son alliance cessa le déluge. Par un signe éternel il fut conclu avec lui qu'on ne perdrait plus toute chair. »

ABRAHAM, dont le nom signifie père d'une multitude de peuples (*Gen.*, XVII, 4), conclut avec le Très-Haut une alliance qui eut pour signe la circoncision (*Gen.*, XVII, 10-14). Dans l'épreuve à laquelle Dieu le soumit (en lui demandant l'immolation d'Isaac), il se montra fidèle; c'est pourquoi les promesses messianiques lui furent

garanties sous serment (*Gen.*, XXII, 17). Ces promesses furent renouvelées à Isaac et à Jacob.

Le chapitre XLV contient le panégyrique de Moïse, d'Aaron et de Phinéés, fils d'Éléazar, fils d'Aaron, le troisième en gloire, d'après le texte grec, venant immédiatement après Moïse et Aaron. Éléazar avait succédé à Aaron comme grand prêtre, mais il ne joua pas un rôle prépondérant dans l'histoire de la nation, c'est pourquoi l'auteur le néglige.

Neuf distiques sont consacrés à la louange de MOÏSE dont on rappelle les relations intimes avec Dieu, les prodiges lors de la sortie d'Égypte, le rôle de législateur, la foi et la mansuétude. Le texte hébreu, en cet endroit, est assez mutilé. Voici les principales allusions historiques contenues dans l'éloge de Moïse : « Dieu parlait à Moïse face à face comme un homme parle à son ami (*Exod.*, XXXIII, 11; *Nombr.*, XII, 7). Il lui a donné une gloire égale à celle des saints (texte grec). Les saints pourraient désigner les anges ou les patriarches; il est possible aussi que le texte primitif ait porté : Jahvé lui donna une gloire semblable à celle d'un élohim, allusion à *Exod.*, IV, 16 et VII, 1 où Moïse est appelé le dieu de Pharaon. Moïse fut craint de Pharaon, des Égyptiens et plus tard des Amalécites et des Amorrhéens. A la parole de Moïse, les plaies s'abattaient sur l'Égypte ou disparaissaient (*Exod.*, VIII, 13; VIII, 27; IX, 33; X, 19). La douceur de Moïse était proverbiale : Moïse était un homme fort doux, plus qu'aucun homme qui fût sur la face de la terre (*Nombr.*, XII, 3). C'est à cause de sa foi et de sa mansuétude qu'il fut choisi par Dieu pour être le législateur des Hébreux : Dieu lui révéla un rayon de sa gloire (*Exod.*, XXXIII, 18 ss), il lui fit entendre sa voix et l'introduisit dans la nuée (*Exod.*, XX, 21; XXIV, 1) et lui communiqua la loi de vie et de sagesse, la loi qui mène à la vie et contient la véritable sagesse. Saint Paul nous dira aussi que la loi fut donnée pour la vie, mais qu'en fait elle ne

servit qu'à augmenter les transgressions et à faire désirer ainsi plus vivement le libérateur futur.

L'Ecclésiastique va s'étendre avec une complaisance marquée sur AARON et sur la gloire du sacerdoce lévitique. En trente-deux distiques, il célèbre la splendeur de ses ornements sacerdotaux et de ses fonctions liturgiques et rappelle comment Dieu le défendit contre ses ennemis et pourvut lui-même à sa subsistance.

Il éleva un saint, Aaron de la tribu de Lévi, et conclut avec lui une alliance éternelle et lui donna le sacerdoce de son peuple (*Exod.*, XXIX, 9; XL, 15; *Nombr.*, XXV, 13) et le revêtit de gloire et d'honneur. Le texte assez obscur des versets 8 et 9 du chapitre XLV veut signifier sans doute que Dieu assigna à Aaron les splendides vêtements qui convenaient à sa dignité. Vient ensuite l'énumération des vêtements du grand prêtre (*Exod.*, XXVIII- XXIX). D'abord, les caleçons (*femoralia*), la tunique (*circumpedes*, la robe qui descend jusqu'aux pieds) et le pallium. Le texte grec nomme les caleçons, la longue tunique et l'éphod; mais il sera question de l'éphod plus loin; ici, il s'agit manifestement, d'après l'hébreu, du vêtement supérieur au bas duquel étaient brochées des grenades d'or, entremêlées de clochettes « qui devaient retentir quand il marchait et faire entendre leur son dans le temple pour avertir les fils de son peuple ».

Les vêtements sacerdotaux des simples prêtres comprenaient principalement : une sorte de caleçon de lin descendant des reins aux genoux, une élégante tunique blanche, une longue ceinture de lin aux couleurs radieuses, que l'on serrait sur la tunique et dont la longueur permettait de la rejeter sur l'épaule; sur la tête le prêtre portait une sorte de bonnet en forme de turban. Par dessus les vêtements des simples prêtres, le grand prêtre portait une longue robe de couleur bleu foncé, appelée méhil (*Exod.*, XXVIII, 31; XXXIX, 22) qui descendait jusqu'aux genoux et dont la partie inférieure était garnie de gre-

nades et de clochettes d'or. Par dessus le méhil était l'éphod et par dessus l'éphod, le pectoral renfermant les *ourim* et les *thoummim*. Enfin, la coiffure du grand prêtre était une sorte de turban sur lequel était fixée une lame d'or en forme de croissant avec cette inscription : « Sainteté à Jahvé. » C'est de ces derniers ornements, de l'éphod, du pectoral et de la tiare, que l'auteur de l'Ecclésiastique va nous entretenir dans les versets 12 à 16.

Le texte grec décrit d'abord l'éphod, le vêtement saint, d'or, d'hyacinthe et de pourpre, œuvre de brodeur. L'éphod était un ornement composé de deux pièces d'étoffe de fin lin, aux quatre couleurs saintes, qui recouvraient l'une la poitrine, l'autre le dos du grand prêtre, et qui étaient retenues en haut par deux épaulières. L'éphod avait des manches; une splendide ceinture la serrait autour du corps. Le texte hébreu paraît viser à la fois l'éphod, le pectoral et la ceinture : « Des vêtements saints, d'or, de pourpre violette, de pourpre écarlate, œuvre de brodeur : du pectoral du jugement, de l'éphod et de la ceinture. » La version grecque parle également du pectoral dans le membre de phrase suivant : du rational du jugement, des signes de vérité, δήλοις ἀληθείας. Ces deux derniers mots ressemblent beaucoup à ceux dont les Septante se servent pour rendre l'*ourim* et le *thoummim* et il faut probablement traduire : du rational du jugement avec l'ourim et le thoummim. Le traducteur latin n'a pas compris ce membre de phrase qu'il rattache au précédent : *Opus textile, viri sapientis, judicio et veritate praediti*, tissu pour un homme sage, doué de jugement et de vérité.

Le pectoral était une sorte de sachet carré, orné de douze pierres précieuses, enchâssées dans l'or et portant les noms des douze fils de Jacob. Dans le pectoral étaient les ourim et les thoummim au moyen desquels Dieu rendait ses oracles au grand prêtre. En quoi consistaient-ils au juste? Quelle était leur forme? Comment le grand

prêtre s'en servait-il pour consulter le Seigneur? La bible ne donne aucun renseignement à ce sujet et l'on en est réduit aux conjectures. « L'explication d'Ewald qui suppose que la consultation se faisait au moyen de deux petites pierres de couleur différente (Urîm et Tummîm), dont l'une ou l'autre était sortie de la poche où elles étaient renfermées, ne nous satisfait point, dit M. Van Hoonacker (*Le sacerdoce lévitique*, Louvain, 1899, p. 379). Car on ne comprend pas, dans ces conditions, comment l'oracle pouvait s'abstenir de répondre; c'était là une troisième alternative également possible. La consultation pouvait donner Urîm, elle pouvait donner Tummîm, ou bien ni l'un ni l'autre; ceci toutefois ne pouvait arriver souvent. Il est plus probable que par sa nature ou sa forme même, l'instrument était adapté au rôle qu'il avait à remplir. On ne peut donc non plus songer à un dé, dont l'un des côtés aurait représenté Urîm, un autre Tummîm; en ce cas, il serait toujours resté, de soi, quatre chances sur six pour le silence. S'il y avait eu trois objets, les descriptions ne se seraient pas bornées à en mentionner tout au plus deux... On pourrait se figurer que Urîm et Tummîm étaient les deux faces d'un objet, ou deux objets, dont le prêtre faisait apparaître l'un ou l'autre par le moyen d'un mécanisme quelconque; quand aucun des deux ne se montrait, c'est que Jéhova refusait de répondre. Il n'est pas impossible non plus que la tradition rapportée par Josèphe, et d'après laquelle la volonté de Dieu se manifestait par l'éclat qui se produisait dans des pierres précieuses, fût un écho de l'histoire. En ce cas, Urîm et Tummîm devraient se concevoir comme deux pierres précieuses, fixées à l'intérieur du pectoral attaché à l'éphod. Le prêtre devait approcher l'éphod, et tenir le pectoral ouvert devant le prince qui posait les questions auxquelles l'oracle répondait par un phénomène se produisant dans Urîm ou dans Tummîm. Il suffisait que le prêtre retirât la main pour que le pectoral se refermât...

Après l'exil, l'Urîm et Tummîm n'existaient plus; l'enveloppe en était restée comme un simple ornement de parade, l'oracle avait disparu comme l'arche d'alliance, l'autel d'airain, l'onction du grand prêtre, etc. Ce que Josèphe raconte à son sujet (*Archéol.*, 3, VIII, 9), peut passer, comme nous le disions plus haut pour un écho de l'histoire; mais c'est, dans tous les cas, un écho bien affaibli, absolument déformé et très lointain. » Nous avons d'ailleurs fait remarquer que seul le texte grec de l'Ecclésiastique semblait parler d'Ourim et de Thoummim en énumérant les vêtements d'Aaron; le texte hébreu se contente de décrire le pectoral : « fait d'écarlate par un artiste habile, avec des pierres précieuses sculptées en forme de sceau dans l'enchâssement, en mémorial, avec une inscription gravée selon le nombre de tribus d'Israël ».

Après l'éphod et le pectoral vient la tiare : Il lui mit sur la tiare la couronne d'or, portant ces mots gravés : « Saint du Seigneur », insigne d'honneur, ouvrage parfait, délices des yeux, parure magnifique. Rien de pareil n'a été avant lui et ne sera jamais; aucun étranger ne s'en est revêtu, mais seulement ses fils et ses descendants dans toute la suite des âges (cf. *Sag.*, XVIII, 24).

La gloire d'Aaron est non seulement manifestée par la splendeur de ses vêtements, mais aussi par la grandeur de ses fonctions (versets 17-21) : Son offrande était entièrement réduite en fumée, et tous les jours, perpétuellement deux fois. Moïse lui remplit la main et l'oignit avec l'huile sainte. C'est là une formule consacrée pour l'ordination des prêtres (cf. *Exod.*, XXVIII, 41; *Lévit.*, VIII, 2 sq.). Par l'onction et la consécration Aaron devint grand prêtre et il eut pour fonctions d'exercer le ministère et le sacerdoce devant Jahvé, de bénir le peuple en son nom, de lui présenter l'holocauste et les graisses et de faire fumer l'encens d'agréable odeur en souvenir et en expiation pour les enfants d'Israël. Il eut pour mission aussi d'éclairer

le peuple et de déterminer ce que le décret et le jugement lui imposaient.

Enfin, la gloire d'Aaron découle encore de la protection spéciale dont Dieu l'entoura lors de la révolte de Coré, Dathan et Abiron (*Nombr.*, XVI, 1; *Ps.* 105, 16) et de la manière dont Dieu pourvut lui-même à sa subsistance. On sait que la tribu de Lévi ne reçut, sauf quelques villes disséminées dans le pays, aucune portion de territoire, mais Dieu lui donna en héritage les prémices et les dîmes et une part dans les sacrifices et les oblations (versets 22-27).

PHINÉÉS, fils d'Éléazar, le troisième en gloire, est loué pour avoir montré du zèle au service du Seigneur lors de l'apostasie du peuple, c'est-à-dire lorsque le peuple prit part aux sacrifices idolâtriques des Madianites en l'honneur de Beelphégor (*Nombr.*, XXV). Le texte grec porte ἐν τροπῇ λαοῦ dans la volte-face du peuple; le traducteur latin a sans doute lu εὐτροπῇ, *in reverentia;* si l'on interprète ce mot par *honte*, on aura à peu près le même sens qu'en grec. En récompense, Dieu assura à Phinéés et à sa race le souverain sacerdoce dans tous les âges. Ces mots ne doivent pas se prendre dans un sens trop absolu; le pontificat resta assez longtemps dans la famille de Phinéés, mais il en sortit par intervalles, pour passer dans une autre branche de la postérité d'Éléazar. Au verset 31 du latin, l'hébreu et le grec ont un stique que le traducteur latin a omis; il tend à établir un contraste entre l'alliance conclue avec David et celle conclue avec le grand prêtre. Malheureusement l'hébreu est très obscur. Ce contraste vise sans doute à faire ressortir comment la dignité royale dans la famille de David ne se transmet qu'à un seul homme, tandis que la dignité pontificale passe à toute la descendance d'Aaron. L'auteur termine son éloge par un vœu pour les grands prêtres.

Le chapitre XLVI est consacré à la louange de Josué et de Caleb, des Juges et de Samuel.

Il fut vaillant à la guerre Josué, fils de Nun, ministre (grec : successeur) de Moïse dans l'activité prophétique (il fut prophète, c'est-à-dire interprète et exécuteur des volontés divines, comme l'avait été Moïse, *Deut.*, xviii, 15), qui fut formé pour être en ses jours un grand salut pour ses élus (grec : qui fut, selon son nom, grand pour le salut de ses élus; le nom de Josué exprime l'idée de salut; il signifie littéralement, Jahvé Sauveur). On fait ensuite allusion à quelques grands faits de la vie de Josué : dans les versets 3 et 4, à la conquête de la ville de Haï (Jos., viii) : « Qu'il était glorieux quand il étendait la main et qu'il lançait le javelot sur une ville ! Quel est celui qui tenait devant lui quand il combattait les combats de Jahvé? »; dans les versets 5 à 8, à l'arrêt du soleil sur Gabaon et à la pluie de grosses pierres de grêle dans le défilé de Béthoron (Jos., x) : « Est-ce que sur son geste le soleil ne s'arrêta pas, et un seul jour ne fut-il pas pareil à deux jours? Car il cria vers le Dieu Très-Haut pendant qu'il pressait l'ennemi de tous côtés. Et le Dieu Très-Haut l'exauça avec des pierres de grêle d'une grande force. Le Seigneur fondit sur la nation hostile et fit périr les adversaires dans le défilé, afin que sache tout peuple voué à l'anathème que Jahvé observe leur combat. »

A Josué est associé Caleb. On loue leur obéissance et leur fidélité à Dieu, lorsque les Hébreux, effrayés par les espions, demandaient à retourner en Égypte. Aussi ne furent-ils pas au nombre des six cent mille hommes condamnés à périr dans le désert (*Nombr.*, xiii-xiv). Dieu conserva la vigueur à Caleb et lui fit occuper et conquérir la montagne d'Hébron (Jos., xiv).

Après cet éloge particulier de Josué et de Caleb, un vœu général pour les bons Juges (13-15) : que leur souvenir soit en bénédiction et que leur nom passe à leurs enfants! Le texte grec intercale un membre qui fait défaut en hébreu : « Que leurs os refleurissent du sein de leur tombeau », soit par le souvenir de leurs mérites

conservé dans la mémoire des hommes, soit plutôt par une postérité nombreuse et vertueuse,

A la louange de SAMUEL, prophète, juge, instaurateur de la royauté en Israël, on rapporte quelques traits de son histoire (16-23) :

Il fut voué dès le sein de sa mère (*I Rois*, I, 28), consacré par Jahvé dans la dignité prophétique, juge et exerçant le sacerdoce. Ces stiques ne figurent ni dans le latin, ni dans le grec. Il oignit des princes sur le peuple (*I Rois*, VIII, X, XVI). A la sûreté de ses oracles, on reconnut un voyant digne de foi (*I Rois*, III, 19 ss.). Il invoqua le Seigneur souverain lorsque ses ennemis le pressaient de toutes parts, et il offrit un agneau encore à la mamelle (*I Rois*, VII). Et le Seigneur tonna du haut du ciel et dans un déchirement formidable fit entendre sa voix, et il soumit les chefs des ennemis (le grec et le latin disent « des Tyriens », mais le livre de Samuel ne fait aucune mention des Tyriens dans cette guerre; le traducteur grec aura lu en hébreu *tsorim*, Tyriens, au lieu de *tsarim*, ennemis), et il perdit tous les princes des Philistins. A la fin de sa vie, Samuel justifia sa gestion (*I Rois*, XII, 1-3) et même après sa mort, il fut consulté : « il annonça au roi ses voies et de la terre il éleva sa voix en prophétie » (*I Rois*, XXVIII), allusion à l'évocation de l'âme de Samuel par la pythonisse d'Endor, sur l'ordre de Saül. Sur l'histoire de Samuel, voir E. Tobac, *Les Prophètes d'Israël* (I, pp. 77-88, Malines, 1919).

Après Samuel surgit NATHAN pour se tenir devant DAVID qui fut mis à part parmi les enfants d'Israël, comme la graisse est prélevée du sacrifice (XLVII, 1-2). La graisse, la partie la plus précieuse de la victime, était brûlée sur l'autel des holocaustes, tandis que les autres parties étaient mangées par les prêtres et par ceux qui avaient offert la victime. L'éloge de David comprend, en hébreu, seize distiques : on vante sa bravoure, sa piété, sa sollicitude pour le culte. Dieu, de son côté, lui accorda

le pardon de son péché, la gloire d'un grand nom, un trône éternel. D'abord sa bravoure : « des lions il se riait comme des chevreaux, et des ours comme des moutons de Basan » (littéralement « comme des fils de Basan », locution qui désignerait normalement des taureaux, mais comme les taureaux ne sont guère moins dangereux que les ours, Lévi adoucit le sens de la locution conformément au parallélisme. Pour l'allusion, voir *I Rois*, XVII, 34). Son exploit contre Goliath : dans sa jeunesse, il frappa un vaillant (*I Rois*, XVII, 4 ss.). C'est pourquoi les filles chantèrent en son honneur et le célébrèrent en parlant de dix mille (*I Rois*, XVII, 7). Les campagnes contre les ennemis d'alentour : « Quand il eut ceint la couronne, il combattit, et tout autour il soumit l'adversaire; et chez les Philistins il établit des citadelles et jusqu'aujourd'hui il brisa leur puissance. » Puis sa piété : Il chanta le Très-Haut de tout son cœur, il établit des instruments de musique et institua le chant agréable des cantiques; il donna une splendeur souveraine aux solennités, alors qu'il louait le saint nom et qu'avant le matin retentissait le sanctuaire.

Après David se leva un fils plein de sagesse, SALOMON.

La notice qui lui est consacrée comprend deux parties, l'une d'éloge (XLVII, 14-20), l'autre de blâme (21-25). On vante la paix et la sécurité de son règne, on rappelle la construction du temple, on loue la sagesse du monarque et son art dans les différents genres de poésie : cantiques, proverbes, paraboles et figures (*III Rois*, IV, 32), on exalte ses immenses richesses. Le grec et le latin disent, au verset 19, que Salomon a accumulé ses trésors au nom du Seigneur Dieu d'Israël. L'hébreu et le syriaque ont un sens préférable : « Tu as été appelé du nom glorieux invoqué sur Israël : allusion à *II Rois*, XII, 25 : « Il envoya Nathan, le prophète qui lui donna le nom de Jedidiah, le bien-aimé de Jahvé, à cause du Seigneur. » Après l'éloge, le blâme : « Tu as livré tes flancs aux femmes

et tu les as laissées dominer sur ton corps. Tu as terni ta gloire et tu as profané ta couche, tu as attiré la colère sur tes descendants et l'affliction sur ton lit, jusqu'à ce que le peuple soit divisé en deux tribus et que d'Éphraïm sorte un pouvoir de violence. » Cependant Dieu ne retirera pas sa promesse et n'éteindra pas la postérité de David.

« Salomon s'endormit et laissa après lui, large en sottise et étroit en prudence, Roboam qui détourna le peuple par ses projets, jusqu'à ce que se leva — qu'il n'y ait point pour lui de souvenir ! — Jéroboam, fils de Nabat, qui fit pécher Israël, et mit devant Éphraïm une pierre d'achoppement, pour les faire expulser de leur terre. Et son péché fut très grand et à tout mal il se livra. » (Cf. *III Rois*, XIV, 16; *IV Rois*, XVII, 6 ss.)

En hébreu, l'éloge d'Élie est intimement rattaché à ce qui précède (XLVIII, 1-12) : le péché d'Éphraïm fut grand, jusqu'à ce que se leva un prophète pareil au feu.

On célèbre d'abord son zèle : c'était un prophète semblable au feu et ses paroles étaient comme une fournaise ardente. Puis sa puissance : il brisa le bâton du pain et ferma les cieux (*III Rois*, XVII-XVIII) ; trois fois il fit descendre le feu, une fois sur l'autel (*III Rois*, XVIII, 38) et deux fois sur les hommes envoyés par Achab (*IV Rois*, I, 9-14). Il ressuscita un mort, le fils de la veuve de Sarepta (*III Rois*, XVII, 22). Il renversa les rois, en leur prédisant la ruine et la mort, comme à Achab, Ochozias, Joram (*III Rois*, XXI, 21-24; *IV Rois*, I, 4; *II Chron.*, XXI, 12-15). Il entendit au Sinaï des réprimandes et à l'Horeb des jugements de vengeance (*III Rois*, XIX). Il oignit l'exécuteur des rétributions (Jéhu) et un prophète pour son successeur (Élisée). Enfin, le verset 9 mentionne l'enlèvement d'Élie et le verset 10, son retour. Voici le texte relatif au retour, d'après la Vulgate dont le grec ne diffère pas sensiblement : « Qui scriptus est in judiciis temporum lenire iracundiam Domini : conciliare cor patris ad filium, et restituere tribus Jacob. » L'hébreu est quelque peu

mutilé : « Toi dont il est écrit que tu es réservé pour les temps, pour faire cesser la colère devant... pour ramener le cœur des pères vers les enfants, et pour éclairer (Lévi traduit : et pour rétablir) les tribus d'Israël. »

Les versets 11 et 12 sont difficiles, les anciennes versions les ont différemment rendus et le texte hébreu présente en cet endroit une grave lacune. On proclame d'abord bienheureux ceux qui verront (ou ont vu) Élie, mais après? Le grec porte : « Mais nous aussi nous vivrons de vie. » Exprime-t-il l'espoir que les contemporains vivront avec Élie? La Vulgate traduit : « Car nous, nous ne vivons que le temps de notre vie », puis ajoute un membre : « Mais après la mort, notre nom ne sera pas tel. » Le texte syriaque a la version suivante : « Bienheureux celui qui meurt après l'avoir vu; mais il ne meurt pas, il vivra de vie. » En tout état de cause, ces versets n'expriment-ils pas l'espoir pour les contemporains de l'auteur d'assister au retour d'Élie?

L'Ecclésiastique, lorsqu'il parle du retour d'Élie, s'inspire manifestement du prophète Malachie. Il ajoute cependant un trait nouveau, au moins dans les versions grecque et latine, et probablement aussi dans le texte hébreu : Élie aura pour mission de rétablir les tribus d'Israël. Le second épilogue du livre de Malachie (III, 23-24; *Vulg.*, IV, 5-6) contient certainement une allusion à III, 1 du même livre. Des deux côtés, il s'agit du même jour de Jahvé. Dans III, 1 le précurseur n'est pas nommé; dans III, 23 il est appelé Élie, et dans III, 24, on caractérise sa mission en fonction des troubles intérieurs de l'époque : il devra ramener les cœurs des pères vers les enfants et les cœurs des enfants vers les pères. Alors le Seigneur viendra comme ange du testament et sa venue inaugurera l'ère de la pure religion et de la stricte justice. Malachie ne connaît qu'un jour de Jahvé, qu'une manifestation du Seigneur, de l'ange de l'alliance, précédée de celle d'un précurseur,

d'Élie; il ne parle pas explicitement de l'avènement du Messie; mais les écrivains du Nouveau Testament l'ont entendu dans ce sens et ont appliqué à Jean-Baptiste la prophétie de Malachie relative au retour d'Élie. Saint Luc présente le Baptiste comme le précurseur attendu du jour du Seigneur et lui assigne la mission d'Élie : « Et ipse praecedet ante illum in spiritu et virtute Eliae, ut convertat corda patrum in filios, et incredulos ad prudentiam justorum, parare Domino plebem perfectam. » (I, 17; cf. VII, 27). Dans saint Matthieu, le Christ dit de Jean-Baptiste : « C'est de lui qu'il est écrit : « Voici que » j'envoie mon messager devant toi, afin qu'il prépare la » voie devant toi. » (MT., XI, 10; MC., I, 2.) C'est lui qui est Élie qui doit venir (MT., XI, 14), avec lui Élie est déjà venu (MT., XVII, 12; MC., IX, 11-12).

Cette application faite par le Nouveau Testament de la prophétie de Malachie relative au retour d'Élie, à la personne et à la mission de saint Jean-Baptiste, précurseur du Messie lors de son premier avènement, a soulevé un intéressant problème parmi les exégètes catholiques. La prophétie de Malachie s'est-elle suffisamment vérifiée en saint Jean-Baptiste, et ne devons-nous pas attendre un retour personnel d'Élie à la fin des temps? C'est l'opinion de quelques Pères, parmi lesquels saint Éphrem et de quelques théologiens et exégètes modernes, Jahn, Scholz, Reinke, Bergier, Meignan, Van Hoonacker, Allo. « Ceux qui soutiennent qu'Élie reviendra réellement sur la terre avant la fin du monde, dit Bergier *(Diction. de théologie*, art. *Élie)*, se fondent sur un sens très arbitraire qu'ils donnent à plusieurs prophéties, et sur le rapprochement de plusieurs prédictions qui n'ont évidemment entre elles aucune liaison; c'est une opinion de figuriste, et rien de plus. Elle ne tirerait à aucune conséquence, si elle n'avait déjà servi à nourrir l'entêtement de quelques fanatiques, si elle n'autorisait pas celui des Juifs, si elle ne donnait pas lieu aux incrédules de dire que, par des

interprétations mystiques, l'on trouve dans les prophéties tout ce que l'on veut. » « Était-ce Élie lui-même ou quelque autre prophète dont Élie était la figure, qui devait préparer la venue du Messie et le précéder immédiatement, » se demande le cardinal Meignan (*Les Prophètes d'Israël... contre l'idolâtrie*, Paris, 1892, p. 242); et il répond après avoir examiné les textes du Nouveau Testament : « D'après ces textes, Élie était la figure de Jean-Baptiste et le précurseur accomplit la figure par sa mission, sa vie et sa mort. » M. Van Hoonacker écrit dans le même sens (*Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 741) : « D'après l'interprétation consignée dans le Nouveau Testament, l'annonce du prophète Élie comme précurseur du Messie n'était pas à entendre au sens strict et littéral de la personne même de l'ancien prophète de Samarie, mais d'un prophète qui, par la grandeur de sa mission, devait être en quelque sorte une incarnation nouvelle de l'esprit et de la puissance d'Élie. »

Cependant, malgré l'application de la prophétie de Malachie à saint Jean-Baptiste, la plupart des Pères, des théologiens et des exégètes catholiques ont maintenu sa signification eschatologique et ont cru à un retour personnel d'Élie à la fin des temps. Comment expliquent-ils donc les textes du Nouveau Testament que nous avons cités plus haut? Les uns seraient tentés d'admettre une sorte d'accommodation chez les évangélistes qui auraient adapté à une situation analogue une prophétie se rapportant, dans son sens direct et littéral, à la personne d'Élie et au grand avènement du Seigneur : « Si saint Jean-Baptiste est appelé du nom d'Élie, c'est par une métonymie fondée d'ailleurs sur la similitude de la mission confiée aux deux prophètes. » (Crampon, *La sainte Bible*, V, p. 931.)

D'autres semblent dire que ces textes du Nouveau Testament nous donnent plutôt le sens typique de la prophétie de Malachie, qui, dans son sens littéral, viserait

la venue personnelle d'Élie avant le grand jugement : « Quamquam ergo alibi Joannes Baptista propter similitudinem muneris et zeli typice vocatur Elias, tamen recitata testimonia de Elia proprie dicto sunt intelligenda. » (CEULEMANS, *Evang. sec. Matth.*, p. 235.)

Nous avons plutôt l'impression qu'aux endroits cités, le Nouveau Testament ne fait ni de l'accommodation, ni de la typologie, mais applique purement et simplement à Jean-Baptiste le texte de Malachie concernant Élie. Il ne se contente pas, en effet, de décrire la mission de Jean-Baptiste dans les termes qu'emploie Malachie (III, 23) pour décrire celle d'Élie (LUC., I, 17), mais il dit catégoriquement que c'est de Jean-Baptiste que Malachie a écrit (III, 1) : « Voici que j'envoie mon messager devant toi, afin qu'il prépare la voie devant toi. » (MT., XI, 10; MC., I, 2; LUC., VII, 27). Il dit clairement que « c'est lui qui est Élie qui doit venir ». (MT., XI, 14.)

Aussi Bossuet paraît-il admettre un double sens littéral à la prophétie de Malachie : elle viserait à la fois le premier avènement du Messie avec l'apparition d'Élie *in spiritu et virtute* en la personne du Baptiste, et le grand avènement final avec le retour d'Élie en chair et en os. Mais la théorie du double sens littéral des Écritures a depuis longtemps vécu ! Voici cependant le témoignage de Bossuet; il est intéressant parce qu'il résume en même temps les arguments sur lesquels s'appuie l'opinion d'un retour personnel d'Élie à la fin des temps :

« Pour Élie, il nous est promis en termes formels par Malachie dans les approches du grand et redoutable jour de Dieu qui paraît être le jugement. L'Ecclésiastique semble aussi l'entendre ainsi; et si Notre-Seigneur a attribué ce passage de Malachie à saint Jean-Baptiste en deux endroits de son Évangile, c'est sans exclusion de l'autre sens, puisqu'il a lui-même daigné l'insinuer par ces paroles : « Et si vous voulez le prendre ainsi, c'est lui qui est Élie qui doit venir »; où il semble avoir voulu

laissé à entendre qu'il y avait beaucoup de mystère dans ce passage, et qu'il avait encore un autre sens sur lequel il ne voulait pas s'expliquer devantage alors. Il dit en un autre endroit : « Il est vrai qu'Élie doit venir; mais je vous dis qu'Élie est déjà venu, et ils ne l'ont pas connu »; où saint Chrysostome demande comment il est vrai qu'il doive venir, et ensemble qu'il soit venu? Ce qu'il n'accorde qu'en disant qu'il doit venir deux fois : la première sous la figure de saint Jean-Baptiste; et la seconde en personne, vers le temps du dernier jour; et il fonde la comparaison entre Élie et saint Jean-Baptiste dans ces deux endroits de l'Évangile sur « ce fait qu'ils sont tous deux précurseurs, l'un du premier et l'autre du dernier avènement ». Saint Jérôme rapporte ce sens comme étant de « quelques-uns », ce qui semblerait insinuer qu'il n'était pas universel; mais enfin il faut être plus que téméraire pour improuver la tradition de la venue d'Énoch et d'Élie à la fin des siècles, puisqu'elle a été reconnue de tous, ou de presque tous les Pères, et que même saint Augustin a dit en particulier de celle d'Élie qu'elle « était très célèbre dans le discours et dans le cœur des fidèles ».

» ... Il faut bien avoir recours à ces doubles sens au sujet de Malachie, si l'on veut y reconnaître à la fin des siècles un autre accomplissement de la venue d'Élie que celui que Jésus-Christ a marqué comme déjà fait. » (*Préface de l'Apocalypse*, chap. XV.)

En résumé, sur quoi s'appuie donc la tradition du retour d'Élie avant la fin du monde?

Sur une prophétie obscure de Malachie (III, 1,23) que le Nouveau Testament nous apprend à interpréter de la venue de Jésus de Nazareth et de la mission de saint Jean-Baptiste.

Sur un texte de l'Ecclésiastique faisant l'éloge d'Élie (XLVIII, 1-12) qui dépend de la prophétie de Malachie et doit par conséquent s'entendre dans le même sens.

Sur le chapitre XI de l'Apocalypse, relatif aux deux

témoins du Messie, qui doit être pris dans un sens allégorique et non comme une prédiction du retour de deux personnages de l'Ancien Testament avant la fin du monde.

Sur le sentiment du judaïsme postérieur qui n'avait pas pour s'éclairer le témoignage du Nouveau Testament et se perd dans toutes sortes de divagations touchant les précurseurs du Messie. Nous avons vu, en parlant d'Énoch, que les rabbins en attendaient plusieurs, mais ils parlent surtout du retour d'Élie à la fin des temps. Toutefois, ils ne s'entendent plus sur le rôle à remplir par le vieux prophète de Samarie (cf. Volz, *Jüdische Eschatologie*, 1903, pp. 192-193). Selon les uns, Élie viendra prêcher la paix et opérer la réconciliation entre les Juifs, comme dans Malachie, III, 23; selon d'autres, il viendra rassembler les juifs dispersés, comme dans *Eccli.*, XLVIII, 10; pour d'autres enfin, il viendra préciser le nombre de ceux qui feront partie de la communauté des sauvés, ou encore trancher les multiples cas de conscience qui divisent les rabbins. La tradition chrétienne a tout à gagner à se dégager de ces extravagances du judaïsme et à se rattacher plus étroitement au Nouveau Testament.

Enfin, on croit pouvoir s'appuyer sur l'enseignement du Christ lui-même pour affirmer le retour d'Élie avant le jugement dernier. Après la Transfiguration, après la disparition de Moïse et d'Élie, lorsque les disciples ne virent plus que Jésus seul, ils l'interrogèrent au sujet de la mission d'Élie : « Pourquoi donc les scribes disent-ils qu'il faut qu'Élie vienne auparavant? » Il leur répondit : « Élie doit venir, en effet, et rétablir toutes choses. » (Mt., XVII, 11.) Donc Notre-Seigneur a formellement prédit la réapparition d'Élie. Mais il nous semble clair que le verset 11 doit se comprendre en fonction du verset 12 : « Mais je vous le dis, Élie est déjà venu; ils ne l'ont pas connu et ils l'ont traité comme ils ont voulu. » Le sens du verset 11 sera alors le suivant : Les scribes ont

raison de dire, conformément à l'Écriture, qu'Élie doit venir avant le Messie pour rétablir toutes choses, mais cet Élie, dont parle l'Écriture est déjà venu en la personne de Jean-Baptiste, et ils n'ont pas voulu l'écouter; il n'y a donc aucune raison de croire que l'heure de l'avènement messianique n'ait pas sonné (cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, pp. 222-223; ALLO, *L'Apocalypse*, pp. 140-141). Et ainsi, cette parole du Seigneur, loin de constituer un argument nouveau en faveur du retour d'Élie, confirmerait encore l'accomplissement de la prophétie de Malachie relative au précurseur dans la personne et dans l'œuvre de saint Jean-Baptiste. (Pour la question de l'enlèvement et du retour d'Élie, voir E. TOBAC, *Les Prophètes d'Israël*, t. I, pp. 128-132; t. II, pp. 557-561.)

ÉLISÉE (XLVIII, 13-18) hérita de l'esprit prophétique d'Élie. Le texte hébreu ajoute même qu'il fit deux fois plus de prodiges que son maître. On vante surtout son intrépidité et son pouvoir thaumaturgique qui se manifesta même après sa mort : dans la tombe son corps prophétisa (le texte hébreu est obscur)... et dans sa mort, il fit des œuvres étonnantes (allusion à *IV Rois*, XIII, 21. Sur Élisée, voir *Les Prophètes d'Israël*, t. I, pp. 118-138).

Malgré tous ces prodiges, le royaume des dix tribus ne fit pas pénitence. Il persévéra dans le péché jusqu'au châtiment de l'exil. Il ne resta plus alors que le petit royaume de Juda avec un prince de la maison de David. Parmi les successeurs de David, quelques-uns furent pieux, mais la plupart furent méchants et impies. L'Ecclésiastique fera l'éloge d'Ézéchias et de Josias.

ÉZÉCHIAS fortifia la ville (*II Chron.*, XXXIII, 5) et amena l'eau à l'intérieur de la cité (*II Chron.*, XXXII, 30 et *IV Rois*, XX, 20) : Allusion au canal souterrain menant les eaux du Gihon ou fontaine de la Vierge à la piscine de Siloë qui se trouvait alors à l'intérieur de l'enceinte. C'est à l'issue de ce canal, près de Siloë, qu'on a retrouvé en 1880 l'inscription hébraïque connue sous

le nom d'inscription de Siloë. Il ne faut pas confondre ce canal souterrain avec l'aqueduc à ciel ouvert débouchant à la piscine inférieure de Siloë et découvert en 1891. C'est probablement à ce dernier que se rapporte l'expression employée par Isaïe (VIII, 6) : « Les eaux de Siloë qui coulent doucement. » On rappelle aussi la catastrophe de l'armée de Sennachérib, sous les murs de Jérusalem en 701 (*Eccli.*, XLVIII, 24; cf. *IV Rois*, XVIII-XIX; Is., XXXVIII) et la fidélité d'Ézéchias au Seigneur.

ISAÏE (XLVIII, 25-28) joua un rôle important sous Ézéchias. C'est par son intermédiaire que Dieu sauva le peuple du désastre assyrien et prolongea la vie du roi (le miracle du cadran solaire, *IV Rois*, XX, 1-11). Isaïe vit les temps à venir et consola les affligés de Sion : ces paroles doivent faire allusion à la seconde partie du livre d'Isaïe (chap. XL et ss.) qui débute : « Consolez, consolez mon peuple, dit votre Dieu. » L'auteur de l'Ecclésiastique connaissait donc le livre d'Isaïe dans la forme où nous le possédons aujourd'hui. (Voir nos *Prophètes d'Israël*, t. II, Malines, 1921, pp. 145-159.)

Le nom de JOSIAS (XLIX, 1-4) est comme un encens aromatisé, préparé par l'art du parfumeur. Son souvenir est doux comme le miel au palais, comme la musique dans un banquet. Il fit disparaître les abominations de la vanité : allusion à la grande réforme de Josias, *IV Rois*, XXIII. En dehors de David, d'Ézéchias et de Josias, tous les rois de Juda agirent avec perversité. Leurs péchés furent cause de l'exil, de la perte de l'indépendance nationale et de la destruction de la Ville sainte. Ils ont persécuté JÉRÉMIE qui avait été formé prophète dès le sein maternel, pour arracher et pour détruire, pour perdre et pour dévaster, et aussi pour bâtir et pour planter (XLIX, 5-9).

La mission de Jérémie est ainsi décrite dans les termes mêmes du livre de Jérémie (I, 5-10).

ÉZÉCHIEL (XLIX, 10-11) vit la vision et révéla la description du char (ÉZÉCH., I). Pour comprendre la suite : « Il

songea aux ennemis dans la menace d'une pluie d'orage », on dit qu'il faut se reporter à Ézéchiel, XIII,13, mais l'hébreu et le syriaque donnent une leçon plus probable : « et il mentionna pareillement Job qui garda toutes les voies de la justice » ; le livre d'Ézéchiel (XIV, 14) fait, en effet, mention de Job. Il est d'ailleurs possible qu'on doive mettre ces paroles dans la bouche de l'auteur de l'Ecclésiastique qui, passant d'Ézéchiel à Job, dirait : « Je mentionnerai pareillement JOB qui garda toutes les voies de la justice, et aussi les DOUZE prophètes : que leurs ossements fleurissent du sein de leurs tombeaux ! » A la louange des Douze, il est rappelé qu'ils ont fortifié Jacob par leurs enseignements et qu'ils l'ont soutenu par l'espoir de la délivrance.

A l'époque de l'Ecclésiastique, le canon des Douze est donc complet. Notre auteur a célébré trois grands prophètes, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel ; il n'a pas nommé Daniel ; beaucoup de critiques s'autorisent de ce silence pour conclure à la non-existence du livre de Daniel au temps du Siracide. Mais cette conclusion semble exagérée, car d'autres personnages, comme Esdras, sont également omis.

Pour la période postexilienne, l'auteur nomme ceux qui ont reconstruit le temple et la ville : pour le temple, ZOROBABEL, « un anneau de cachet à la main droite » (AGGÉE, II, 24) et JÉSUS, fils de Josédec (AGGÉE, I, 12 ; ESDRAS, III, 2) ; pour la ville, NÉHÉMIE, « que brillante soit sa mémoire ! lui qui a relevé nos ruines, restauré nos brèches, mis portes et serrures ».

La série chronologique des grands hommes étant épuisée, l'auteur revient en arrière, et après avoir nommé une seconde fois ÉNOCH, fait mention de trois autres personnages, JOSEPH, SETH et SEM, par lesquels il remonte jusqu'à ADAM. D'Énoch, on rappelle une seconde fois l'enlèvement ; de Joseph, l'hébreu dit qu'aucun homme n'est semblable à lui et que sa dépouille fut honorée.

En effet, Moïse emporta d'Égypte son corps embaumé (*Exod.*, XIII, 19) qui fut plus tard enterré à Sichem. Le grec ajoute, et la Vulgate le répète deux fois, que Joseph fut le chef de ses frères et l'appui du peuple, ce qui dans l'hébreu se rapporte au grand prêtre Simon, mais pourrait aussi très bien convenir à Joseph. La Vulgate seule ajoute, qu'après sa mort, ses os ont prophétisé, ce qui semble emprunté à l'éloge d'Élisée (XLVIII, 15). A Seth, qui fut le père des hommes craignant Dieu (*Gen.*, IV, 25) et à Sem, le père des Sémites (*Gen.*, X, 21), l'hébreu et le syriaque ajoutent ÉNOS qui invoqua le premier le nom de Jahvé (*Gen.*, IV, 26). Enfin, Adam est au-dessus de tout vivant, comme père du genre humain et seul créé (*Sag.*, X, 1).

L'histoire des grands hommes d'Israël se termine par l'éloge de SIMON, fils d'Onias, le grand prêtre, contemporain de l'auteur de l'Ecclésiastique. On rappelle d'abord les constructions qu'il édifia (L, 1-5); on décrit sa majesté quand il sortait du sanctuaire, orné des vêtements pontificaux; sa gloire quand il accomplissait les fonctions sacrées (6-23). Voici un fragment de ce magnifique panégyrique :

Qu'il était glorieux quand il regardait de la tente,
Et quand il sortait de la maison du voile !
Comme l'étoile qui étincelle à travers le nuage,
Comme la pleine lune aux jours de la fête,
Comme le soleil qui resplendit sur le palais du roi,
Comme l'arc-en-ciel qui brille au milieu des nuées,
Comme la fleur des roses aux jours des prémices,
Comme le lis sur le bord des eaux,
Comme la fleur du Liban aux jours de l'été,
Comme l'encens qui brûle pour l'oblation,
Comme un vase d'or massif orné de pierres précieuses,
Comme l'olivier verdoyant chargé de fruits,
Comme l'arbre à l'huile qui rassasie ses rameaux;
Quand il se couvrait des vêtements de gloire,
Et qu'il revêtait les ornements de splendeur,

Quand il montait au saint autel,
Et faisait resplendir les abords du sanctuaire !

L'auteur avait annoncé, en commençant son éloge, que toute la gloire des grands hommes venait de Dieu. Il le conclut de même par une exhortation à louer le Seigneur qui fait partout de grandes choses (L, 24-26). Ce splendide encomium n'aurait rien perdu de sa beauté, si le Siracide ne l'avait pas couronné par cette violente protestation de haine contre les ennemis héréditaires d'Israël :

Mon âme a deux nations en horreur,
Et la troisième n'est même pas une nation :
Les habitants de Séir et de la Philistie,
Et le peuple insensé qui habite Sichem.

Dans l'épilogue (L, 29-LI), nous rencontrons d'abord une conclusion de l'auteur (L, 29-31), puis une prière où Jésus, fils de Sirach, rend grâces à Dieu parce qu'il a délivré son peuple (LI, 1-17); l'hébreu intercale alors un psaume de louange; enfin un poème d'exhortation à l'étude de la sagesse (LI, 18-38). Si ce poème fut primitivement alphabétique, comme le disent plusieurs critiques, le texte hébreu actuel a dû subir assez bien d'altérations. Une suscription en trois versets termine l'ouvrage en hébreu : Fin des paroles de Simon, fils de Jésus appelé fils de Sira. Sagesse de Simon, fils de Jésus, fils d'Éléazar, fils de Sira. Que le nom de Jahvé soit béni dès maintenant et jusque dans l'éternité.

QUELQUES TRAVAUX CATHOLIQUES A CONSULTER :

1. Sur les cinq livres de Salomon.

CORNELY. Introductio specialis in didacticos et propheticos V. T. libros. Paris, 1897.

NIKEL. Grundriss der Einleitung in das Alte Testament. Münster e. W., 1924.

CRAMPON. La Sainte Bible, t. IV. Les livres sapientiaux. Tournai, 1902.

MEIGNAN. Salomon, son règne, ses écrits. Paris, 1890.

2. Sur les Proverbes.

LESÊTRE. Le livre des Proverbes. Paris, 1879.

ROHLING. Das Salomonische Spruchbuch. Mayence, 1879.

KNABENBAUER. Commentarius in Proverbia. Paris, 1910.

TOBAC. Les sentences numériques du livre des Proverbes. *La vie diocésaine, Bulletin du diocèse de Malines*, décembre 1913.

— Quid censendum de origine salomonica libri Proverbiorum. *La vie diocésaine (Documenta III-IV)*, novembre 1913.

WIESMANN. Das Buch der Sprüche übersetzt und erklärt. Bonn, 1923.

3. Sur l'Ecclésiaste.

MOTAIS. Salomon et l'Ecclésiaste. Paris, 1876.

BICKELL. Koheleth's Untersuchung über den Wert des Daseins. Innsprück, 1886.

GIETMANN. Commentarius in Ecclesiasten et Canticum canticorum. Paris, 1890.

CONDAMIN. Études sur l'Ecclésiaste. *Revue biblique*. Paris, 1899 et 1900.

PHILIPPE. Article : Ecclésiaste, dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux.

Zapletal. Das Buch Koheleth. Fribourg en Suisse, 1911.
Podechard. L'Ecclésiaste. Paris, 1912.
Tobac. L'allégorie de la vieillesse dans l'Ecclésiaste. *La vie diocésaine*, mai 1913.

4. Sur le Cantique des Cantiques.

Schaëfer. Das Hohelied. Münster, 1876.
Le Hir. Le Cantique des Cantiques. Paris, 1883.
Gietmann. Commentarius in Ecclesiasten et Canticum canticorum. Paris, 1890.
Lesêtre. Article : Cantique des Cantiques, dans le *Dictionnaire de la Bible*.
Kortleiner. Canticum canticorum explicatum et praecipue ad historiam Ecclesiae applicatum. Innsprück, 1892.
Minochi. Il Cantico dei Cantici di Salomone. Rome, 1898.
Zapletal. Das Hohelied. Fribourg, 1907.
Hontheim. Das Hohelied. Fribourg, 1908.
Joüon. Le Cantique des Cantiques. Paris, 1909.
Munz. Die Allegorie des Hohen Liedes. Fribourg, 1912.
Taoussi. Le Cantique des Cantiques de Salomon. Abbeville, 1923.
Tobac. Une page d'histoire de l'exégèse. *Revue d'histoire ecclésiastique*. Louvain, juillet-octobre 1925.

5. Sur la Sagesse.

Schmid. Das Buch der Weisheit. Vienne, 1865.
Gutberlet. Das Buch der Weisheit. Münster, 1874.
Lesêtre. Le livre de la Sagesse. Paris, 1896.
Lagrange. Le livre de la Sagesse. Sa doctrine sur les fins dernières. *Revue biblique*, 1907.
Cornely. Commentarius in librum Sapientiae. Paris, 1910.
Heinisch. Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit. Münster, 1908.
— Das Buch der Weisheit. Münster, 1012.
Tobac. L'histoire des patriarches dans le livre de la Sagesse. *La vie diocésaine*, mai 1912.
— Ostende librum veteris Testamenti qui in vulgata inscribitur Liber Sapientiae Salomonem non habere auctorem. *La vie diocésaine (Documenta II)*, juillet 1913.

Tobac. Quaenam est Libri Sapientiae doctrina de origine mortis? *La vie diocésaine (Documenta II)*, juillet 1913.

6. Sur l'Ecclésiastique.

Lesêtre. L'Ecclésiastique. Paris, 1880.
Corluy. La Sagesse dans l'Ancien Testament. *Congrès scientifique international des catholiques*. Paris, 1888.
Knabenbauer. Commentarius in Ecclesiasticum. Paris, 1902.
Touzard. Les nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique. Paris, 1901.
— La Sainte Bible polyglotte, t. V, 1904. Appendice au t. V, 1909.
Peters. Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus. Münster, 1913.
Eberharter. Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus übersetzt und erklärt. Bonn, 1925.
Tobac. Quonam tempore scriptus fuit liber Ecclesiastici? *La vie diocésaine (Documenta II)*, juillet 1913.
— Le panégyrique des Pères dans l'Ecclésiastique. *La vie diocésaine*, juillet 1914.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Avant-Propos, Titre et but de l'ouvrage, pp. 5-6.

Le livre des Proverbes, pp. 7-33.
Place qu'il occupe dans la Bible, pp. 7-8.
Rapport avec l'Ecclésiastique, p. 8.
Ses différents noms, pp. 8-10.

Analyse du livre des Proverbes, pp. 10-30.
Titre I, 1-6, p. 10.
Introduction, I, 7-IX, pp. 10-15.
Éloge de la Sagesse, pp. 10-12.
Portrait de la femme adultère, VII, 6-23, pp. 12-13.
Portrait de la Sagesse, VIII, pp. 13-14; de la folie, IX, pp. 14-15.

Les maximes de Salomon, X-XXII, 16 et XXV-XXIX, pp. 15-17.

Les paroles des Sages, XXII, 17-XXIV, 22 et XXIV, 23-34, pp. 17-18. Le portrait de l'ivrogne et du paresseux.

Les paroles d'Agur, XXX, pp. 19-28.
Explication des sentences numériques, pp. 21-28.

Les paroles de Lemuel, XXXI, 1-9, p. 28.

L'éloge de la femme forte, XXXI, 10-31, pp. 28-30.

Composition du livre des Proverbes, pp. 30-33.
Comment se pose le problème, pp. 30-32.
Date de composition du livre actuel, pp. 32-33.

L'Ecclésiaste, pp. 34-75.
Place dans la Bible, p. 34.

Analyse du livre, pp. 34-47.
Deux séries de sentences enchevêtrées, pp. 34-37.
Explication de l'allégorie de la vieillesse, XII, 1-7, pp. 37-47.

Canonicité de l'Ecclésiaste, pp. 47-48.

Attribution de l'Ecclésiaste à Salomon, pp. 49-54.
Histoire de la question, pp. 49-50.

Arguments contre l'origine salomonienne, pp. 51-53. Conclusion, pp. 53-54.

Composition de l'Ecclésiaste, pp. 54-61.
Position du problème, pp. 54-55.
Différentes hypothèses, pp. 55-59.
Conclusion, pp. 59-61.

Doctrine de l'Ecclésiaste, pp. 61-75.
Dieu, p. 61. Le sens de la vie, pp. 61-62. La morale, pp. 62-64. La sanction, pp. 64-68. L'immortalité de l'âme, pp. 68-75.

Le Cantique des Cantiques, pp. 76-110.
Place dans la Bible et rapport avec l'Ecclésiaste, pp. 76-77.

Canonicité du Cantique, pp. 77-79.

Authenticité du Cantique, pp. 79-84.
Arguments en faveur de l'origine salomonienne, pp. 79-81. Arguments contre l'origine salomonienne, pp. 81-83. Date de composition, pp. 83-84.

Analyse du Cantique, pp. 84-88.
Différentes hypothèses, pp. 84-85. Essai d'analyse, pp. 85-87. Analogie entre le Cantique et le psaume XLV, pp. 87-88.

Unité et genre poétique du Cantique, pp. 88-93.
Historique de la question, pp. 88-90. Le Cantique est-il un drame suivi ou un recueil de chants d'amour? pp. 90-93.

Sens du Cantique, pp. 94-110.
Les différents sens de l'Écriture : Sens littéral propre, sens littéral figuré allégorique ou parabolique, sens mystique, pp. 94-96. Explication du Cantique dans le sens littéral propre, pp. 96-100; dans le sens mystique, pp. 100-103; dans le sens littéral figuré, pp. 103-110. Conclusion, p. 110.

Le livre de la Sagesse, pp. 111-172.
Place dans la Bible et rapport avec l'Ecclésiastique, pp. 111-112.

Canonicité du livre de la Sagesse, pp. 112-113.

Auteur du livre de la Sagesse, pp. 113-118.

Analyse du livre de la Sagesse, pp. 118-171.

Première partie, I-V, pp. 119-138.
L'auteur admet-il la conception stoïcienne de l'âme du monde? pp. 119-121. Quelle est sa doctrine touchant l'origine de la mort? pp. 121-126. Le portrait du juste, p. 130.. L'immortalité de l'âme, pp. 131-132. L'auteur nie-t-il la résurrection des corps? pp. 132-138.

Deuxième partie, VI-IX, pp. 138-154.
Nature et origine de la Sagesse, pp. 138-151.
Rapports avec la philosophie grecque, pp. 151-154.

Troisième partie, X-XIX, pp. 154-172.

Première section, X-XII, pp. 155-165.
La Sagesse dans l'histoire, pp. 155.
Éloge des patriarches, pp. 155-163.

Deuxième section, XIII-XV, pp. 165-168.
Différents genres d'idolâtrie.

Troisième section, XVI-XIX, pp. 168-171.
Parallèle entre les Israélites et les Égyptiens.

Conclusion. Enseignements du livre de la Sagesse et reproches qu'on lui fait, p. 172.

L'Ecclésiastique, pp. 173-214.
Importance de l'Ecclésiastique, p. 173.
Ses différents noms, pp. 173-174.

Date de composition, pp. 174-178.

Original hébreu et principales versions, pp. 178-181.

Analyse, pp. 181-214.
Difficultés de l'analyse, pp. 181-182.
Les plus beaux passages, p. 182.
Éloge de la Sagesse, pp. 183-185.
Panégyrique des Pères, pp. 185-214.

Travaux à consulter, pp. 215-217.

Table des matières, pp. 219-221.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BS1455.T62 C001
LES CINQ LIVRES DE SALOMON BRUXELLES
3 0311 00019 7967

WITHDRAWN

45390

BS
1455
.T62 45390
AUTHOR Tobac, Edouard
TITLE LES CINQ LIVRES DE SALOMON
DATE DUE

223 12,498
T628C

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S.S. CORDIS JESU.

0 0311 00019 7967